

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اسلئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خداے تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی اور کجا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تفصیل عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد

آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے۔ اصل نشان اس خرابی کا یہ ہے کہ اکثر
 طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور
 اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سنائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات
 ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا مطلب یہ ہے کہ جو بات اونکا سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف
 واقع ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن وحدیث میں خلافِ عادت دیکھتے ہیں
 اوسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے
 علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے
 جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے
 یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ محولی عقل نہیں ہے
 جس نے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا۔ اور یہ خیال کسیکو نہیں آتا
 کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف
 اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اوسکو تاویل کر کے مطابق
 عقل کے بنا لیں تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات
 ایسی نہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ
 کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور جس دین میں اوس کے
 خلاف ہو تو اوسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنا لے اور سبوجوہ پر
 یہ بات صادق آسکے گی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اسوقت
 کہ کہنا ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تسالفت ہی نہیں سب ایک ہیں
 اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی امتیں دین تبسوع نہ ہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے

حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا دوسرے راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کوئی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اسکی حقیقت اور اسباب و لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جب قدر عقل میں حدت و چالاکي ہوگی اسکو اپنی شش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقول میں تغاوت ہو کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

احتمال اس خود رانی کا دین پر ایسا برا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی بن رہی ہے اگرچہ کہ کہنے سننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں مگر چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہہ دیجائے چاہے کوئی مانے یا نہ مانے۔ جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اس کے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اوسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اون امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اوسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائے گی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقول کے خلاف امور بھی ہیں اور ان سب کو بصدق دل ماننے اور تصدیق کر نیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُونَ بِالْغِیْبِ فرماتا ہو

اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر یان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق اونکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابَ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابَ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ** یعنی اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیجو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں چنانچہ ارشاد ہے **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونیکی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنی فضل و کرم سے انبیاء علیہم السلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف ہیں دیکھکر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر بسجود ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔ جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرٹ بلانے سے آنا اور پہر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو نہر میت دینا وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع کر کے بتلا دئے گئے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردید کا موقع نہ رہا کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزار ہا امور جن کا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ انہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت الہی سے کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے اور مخون نے اپنی عقلوں کو
خدا اور رسول کے کام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصوبت و عناد
غالب تھے صرف نفسانیت سے اور مخون نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا
صرف اس مناسبت سے کہ سحر سے بھی خلافِ عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے
حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اور سین یہ اقتدا
کہاں کہ آسان ہیں تصرف جاری کرے معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر خود
واجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں۔

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے اور مخون نے
خوب تحقیق کیں اور قرائن و آثار میں بخوبی غور کیا جبہ کسی قسم کا شک نہ رہا بصدیق
دل ایمان لایا بلکہ بعد تکرارِ مشاہدات کے خود بخود نقدین آگئی جیسے تجربہ
مین ہوا کرتا ہے۔ اور جو عار و ننگ اس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً
خلافِ عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت ہے اور ایک شخص خاص کے
مطیع و فرمان بردار مثل غلام بن جانا خلافِ حمیت و حریت ہے سب کو
گوارا کیا اور سب کے بعد کیسے ہی مخالف عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا
معراج کا واقعہ دیکھ لیجئے کہ کقدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت
اور بڑے بڑے جہات طے کر کے چند دقیقہ نہیں واپس تشریف فرما ہونا
معمولی عقلوں کے اور اک سے کقدر دور ہے مگر اُن حضرات نے فوراً بھی
تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت فوراً قبول کر لیا پھر انکی اولاد و اولاد کے
جانشین ہوئی اور اسی طریقہ آبائی کو انہوں نے بھی اختیار کیا ہر چند

او بخون نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے اسلاف
 و آبا و اجداد کی عقلندی و حق پسندی پر اونکو پورا بہر و سامتا اون کے
 دیکھے ہوئے واقعات گرائی العین پیش نظر تھے جس سے اونکی عقلیں بھی ہند
 ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو
 اس معتد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے
 خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تھینا ایک لاکھ سے زیادہ عقلند صحابہ
 نے کی ہو اور وہ بتواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا و سکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
 کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات
 نہیں کہ کسی قسم کی عقل کو اسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو چاس آدمی جب
 کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اسکا انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ
 آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبر دیں اور ایمان کے وہی معنی ہیں
 جو اوپر مذکور ہوئے۔ الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے نسل
 بعد نسل طریقہ آباؤی پر قائم رہے اور اونپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں
 تھوڑے لوگ ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھون نے پورا
 بہر و سامت کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولت
 ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باقون باقون میں جانے لگی
 اور پھر اس دشمن ایمان یعنی عقل نا تراشیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ
 کہاں جس سے اسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض رحمت للعالمین
 صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل البصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ

ایمان کو ایسی بکسی کی حالت میں عقل کے روزانہ حلون سے سرچھپا کر رکھا ہوا
 ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے
 اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلال
 جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دل کو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات
 میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے
 یعنی دل کو اور نہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنے کی
 اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اوس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم
 تھا بوسیدہ ہو گیا اور فتنم از راق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کے سمجھ میں
 آ گیا اوسکو تو سچائی رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اوسکو بے ضرورت سمجھ کر
 رشتہ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اوسکے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا
 اور یہ کہدیا کہ مرزا اوس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھ میں آتی ہے پہر جو جی چاہا
 تاویل کوئے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے
 اس باب میں سقدر غتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے **أَفَقَوْمٌ مُّوَنَ بَبَعْضِ**
الْكِتَابِ وَكَفَرُوا بَبَعْضِ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ أَلَا خِزْيٌ
فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ أُولَٰئِكَ
مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم محوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو
 اور محوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور
 قیامت میں سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اوس سے
 اللہ تعالیٰ غافل نہیں ہے۔ یہ نتیجہ اوسکا ہے کہ اپنے بزرگوار دن پر الزام

کم عقلی اور بے انصافی کا لگایا گیا در نہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود
 کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا
 بتیہ فوجت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صریح
 اسی فرض سے تھا کہ دلوں سے اوس معمولی عقلوں کے تسلط کو جسمیں ایک
 عالم بنائے تھا و وکر کے ایمان کی سلطنت قائم فرما دین چنانچہ بتائیہ پیش
 معجزات عقل کو خیریت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں
 کہئے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بتیہ معجزات پہر بعد اس کے
 کہ شہادت گواہان اور اعتراف مدعی علیہ کے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود
 منقود ہو گئے ایک زمانہ دراز کے بعد مدعی علیہ پہر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو
 عقلاً کیونکر اوسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اسپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق
 آگئی تنہا پیش قاضی رومی راضی آئی آخر عقل ہی کی چل گئی۔ ابائل ایمان
 بیچارہ حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کر نیا کسی نے
 ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزت کو اختیار کیا اس
 خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جان در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ
 خربوزہ کو دیکھ کر خربوزہ رنگ بدلے۔ کسی نے جرأت کر کے طریقہ لڑنے
 کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف داری تو کر رہے ہیں مگر اوس کی
 دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں جانتے
 کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن
 کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں

تاکہ سادہ لوح اونکو اپنے سمجھک دامن آجائیں۔ غرض جدھر دیکھئے ایمان نشاند
 بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اوسپر عقلی تیر اندازیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک
 تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الامان۔ بڑی وجہ عقل کے سراٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ
 معجزات جس سے ادسکی سرکوبی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ انا ولاغیر
 کے مقام میں ہے مگر یہ سب اوسکے دعاوی ہیں اب بھی اگر وہ علما جویا
 کے طرفدار ہیں توجہ کریں تو ادسکی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کہا
 چل سکتی ہے۔ پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں
 تو وہ دعویٰ کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہو جائیگا
 اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائے گی کہ خدا اور رسول کے قول کے
 مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف اُرد
 محسوسات ہی میں محدود ہے۔ گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہوں
 اسلئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا جدائی نہ ہو ادسکا ادراک عقل ہرگز کر نہیں
 اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

مادر زادنا بننا کا سوال۔ تم لوگ مجھے نابینا جو کہتے ہو تو کیا یہ میرا
 علم ٹھہرایا ہے یا اوسکے کچھ اور معنی ہیں۔

بنیاد کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکے
 اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بنیا ہیں اسلئے کہ بہت سے چیزیں دیکھتے ہیں
 جنہیں سے ایک آفتاب ہے جسکا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے۔

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تمام اوس جسم خاص کا دوسری اجسام سے دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اوسکے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کر دگے تو وہ چیزیں رہ جائیں گے جو رویتہ سے متعلق ہیں اور آنکھ کا مفہوم کلی اوس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین ہونیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنے گی جمیع ماعدات سے ممتاز نہوگی کیونکہ بہت سے مخصوصات جو رویتہ سے متعلق ہیں وہ اوس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نابینا۔ یہ تو دور ہو گیا میں رویتہ کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویتہ ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا۔ اس میں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اوس ادراک کی صلاحیت ہی نہیں۔

نابینا۔ اس سے صرف میرا الزام اور توہیں مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں صاحب کرینگے۔ جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں۔ غرض اس میں عقلا جمع ہو گئے مگر سب اوس قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اوپر آفتاب اور مہتاب اور ستارے ہیں اور انکے اقسام کے حالات

بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

مینا۔ نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اوسمیں کیا دخل۔
مینا۔ جب تو تم کا فر ہو گئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ

آسمان تک پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے
نہ زبان نہ تھ پہنچ سکے نہ زبان نہ اوسکی بوا آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے
جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے کما قال اللہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُ الْكُوفُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ اور حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے

آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے۔ کما قال تعالیٰ إِنِّي إِعْلَمُ
غَيْبَ السَّمَوَاتِ يَعْنِي غَائِبَ آسَمَانُونَ کو میں جانتا ہوں۔

مینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے
اوسکا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھکو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔

مینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر
ہوں یا اون کے والد جنہوں نے اسکا ترجمہ پنہان آسمان لکھا ہے۔ جو بات
عقل کے خلاف ہو کیونکر مانی جائیگی دراصل ان صاحبوں کو دھوکا ہوا کہ
غیب السموات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوفہ
کی صفت کی طرف ہے جیسے جو قطیفہ میں ہیں غیب السموات بمعنی السموات
الغائبة ہوا۔

مینا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِي خَلَقَ
سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ

هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ترجمہ جس نے سات آسمان پیدا کئے تہ پر تہ کیا دیکھتے ہو تم
رحمن کے بنائے میں فرق پہر دہرا کر نگاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو دڑا۔

نابینا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے اختلاف
ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فَيَذُرُ فِي الْاَرْضِ فَانْظُرْ وَاكَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ترجمہ زمین میں پھر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلاؤ لو
ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب
آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر ہر مقام کے فساد کو نظر
خبر میں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام برا ہے۔ اور حق تعالیٰ
فرماتا ہے اَلَمْ تَرَ اَيُّ كَيْفٍ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْاَيْلِیْلِ ترجمہ کیا اپنے بچپا
کہ کیا گیارہ پہنے نے ہاتی والوں سے۔ ظاہر ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زنا
میں پیدا بھی ہوئے تھے تو حاسہ سے اور سکا علم کیونکر ہو سکتا تھا۔ اور حق تعالیٰ فرماتا
وَرَبُّكُمْ يَنْظُرُ وَاِلَيْكَ وَاَلَمْ يَصْرُفْ ترجمہ آپ دیکھتے ہو انکو کہ وہ دیکھتے ہیں
آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ۔ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف دل سے
متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت انکو کچھ توجہ نہیں دینا اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا
تو اثبات و نفی ایک ہی حالت میں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصار کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے
اس سے دلیلین مراد ہیں پہر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل
قائم کرنا اسکا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصیرت کیفیت

قلبیہ کا نام ہے اس صورت میں آیہ شریفہ فَاصْبِرْ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا بنیائے خیر نظر۔ بصر اور رویتہ کے معنی تو اپنے تاویلین کر کے اپنے

مقصود کے موافق بنا لیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جسکی نسبت حق تعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ نابینا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دل میں

ایمان کی حالت میں حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اللَّهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ترجمہ اللہ تعالیٰ کام بنائیو الایہو ایمان والوں کا نکالتا ہے انکو اندھیروں سے اجالوں میں۔ اگر نور کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی امور میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت پر اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کَمَا قَالَ وَآتَيْنَا الْبَنَاتِ نُورًا مُبِينًا ترجمہ اتارا ہم نے تم پر روشنی واضح۔ اور اگر سوائے اسکے نور کوئی چیز ہے تو اسکی حقیقت کیا ہے۔

بنیائے حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغار ہیں جو جسم مضی سے جدا ہو کر جسم مضی پر گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اترنے والی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کے ساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہو اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے۔

احمال کی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے۔

نامینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اس وقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالذات حرکت کا جواب مفکین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابلہ میں ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب ماضی اور مستقبل میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہ ان حرکت نہیں بلکہ ایک جگہ سے زوال اور دوسری جگہ میں حدوث ہو رہا ہے۔

اسی طرح انعکاس کی صورت میں جب شرط حدوث پائے جاتے ہیں یعنی جسم متوسط اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے کہ وہ متوسط اب ماضی ہو گیا اس کے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل ماضی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ ماضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اس لئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہئے

حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں۔ اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک
جائے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جائے حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی
وہی جواب ہوگا۔ غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اسکی
جمیعت کا ثبوت ہو۔ پہر اگر نور اجسام سفار کا نام ہے تو جائے کہ وہ محسوس
ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی اونکو محسوس نہیں کہتے۔ اور اگر محسوس ہوں
تو چاہئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اس کے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں
اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جنت
اور صفا مت ایک ایسی چیز کی بڑھیکی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو۔
اور جس قدر نور کم ہوگا صفا مت اون اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر
نمایان ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رقیق ہے۔

بیٹا۔ یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفا
میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ
سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بنتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک
اشیا و نجوبی ظاہر ہوں۔

مابینا۔ اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہو
اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیہ
وغیرہ پر پھنچتی ہے۔ مردمک اداس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے
روشنی اسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر
چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردمک پھیل جائیگی اور غلبہ یعنی مقام سیاہی

چشم سمٹ جائے گا ایسوجے اگر یکایک روشنی اوسوقت سامنے آجائے
تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مردک کشادہ ہونے کی وجہ سے نور اسقدر زیادہ
جاتا ہے کہ آدمی اوسکا متحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض۔ صورت مرئی مردک کی راہ سے رطوبتہ پر بھنک کر منعکس
ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شعا عین منعکس ہوتی ہیں پھر پردہ شبکیہ پر
وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے یہ پردہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے سجائے
وصلی بنایا گیا ہے۔ جب ضعف و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم
ہو جاتی ہے تو اوس تصویر پر کسی قدر تاریکی آ جاتی ہے اوس تاریکی کو
دفع کرنے کیلئے عینک ڈرکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر
جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اسطورے کہ اگر آنکھیں چٹپی ہوں جسکی علامت
یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو محدب آئینوں کی
عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اسقدر رکھا جاتا ہے کہ جو روشنی
خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر بآسانی پہنچے
اسی وجہ سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب
ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نہ نظر آئے تو عینک
مقعر بنائی جاتی۔ غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف مخالف انحداب ہے

فقہ - ستہ شمیدین جو ترجمہ دیورسی ریٹ جالس ڈاکٹر کی کتاب کا ہو کہلہا ہے کہ
عینک و درہین اور کلابین سے پیشتر نکلی ہے سلوسوین ارمائوس جو ایک امیر فلورانس کا
ستاموحد عینک کا ہے انتقال اوسکا ستہ ہجری میں تھا و سکی قبر پر یہ کیفیت لکھی ہوئی ہے
مگر اکثر قول یہ ہے کہ لازن ڈاکٹر اوسکا موجد ہے جو پچاس سال اوسکے پیشتر گذرا۔

تقریباً چٹم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان ہو کر اس مناسبت کے ساتھ روشنی حرکی کی آنکھ میں جائے کہ اس تصویر پر پڑ سکے حاصل یہ کہ نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیے کہ محذب آنکھ والا بھی محذب عینک سے دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو اسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی نہ ہونا ظاہر ہے۔ رہی طبعی وہ اسوجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی ہے اور یہ نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے۔ اور یہ مشاہدہ ہے کہ جن تندہاں دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اسکو بند کر دیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے اجسام صغائر کا اسقدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں اسلئے کہ جہان حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہو ا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو۔ غرض کس طرح نور جسم یا اجزائے جمیہ سے ہونہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہ سکتے اسلئے کہ وہ آفتاب سے مستقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوائے جسم کے وہ کسی قسم کا جو ہر نہیں اسلئے کہ جو ہر منحصر ہے ہیولے اور صورت اور عقول اور نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورت میں وہ (موجودات) کی کسی قسم میں نہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت میں اپنے وجدان میں پاتا ہوں۔

بیٹا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان لینے رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اور نکاح تو اور اک

بصارت ہی سے ہوتا ہے۔

نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حلیہ شریف میں ہے۔ تو فی البرنی
من البرنی وفي اللون من اللون۔ یعنی صدقہ چھوہار و نکا برنی سے (جو ایک قسم کی
کچور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اوسی قسم کا لیا جائے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہانوں کو الوان نعمت
کہا کرتے ہیں۔ جناب من تلون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ
ہوا کرتا ہے۔ اگر اسکی حقیقت سوائے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اس کی
تعریف کیجئے۔

یعنی عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے
رنگ کی تغیر لون کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا
اور اسکی شان یہ ہے کہ اس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضمی میں داخل
ہو تو مضمی کو اس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے
لکھا ہے کہ سبب کمال ظہور کے اسکی تعریف ممکن نہیں شایع مواقف نے لکھا ہے
کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شایع سے درست نہیں اسلئے کہ
اسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے
حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس
صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و اشارے سے کی جائے تو اس سے
صرف اعداد سے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت۔

علامہ چلیسی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لم یہ بتایا ہے کہ جبئیات

کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف
 وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پہر مبدأ فیاض اوس معرفت کا افاضہ اوس پر فرماتا ہے
 اسوجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اوسکا ادراک خاص سے
 زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اوس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو اسلئے کہ کثرت احساس افراد
 کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس پر زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔
 اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ
 حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اوس محسوس کا ہو جاتا ہے
 اور اگر اوس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہوگی اسلئے کہ مابہیات
 کی ذاتیات پر اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا
 خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور
 چونکہ رنگ محسوس و بدیہی ہے اوسکی تعریف ممکن نہیں۔ بیان یہ امر قابل
 غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف
 مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں مابہیتہ اولن محسوسات
 کی موجود ہوگی ورنہ دعوی معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے۔ جب حقیقہ اوسکی
 ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجمالاً معلوم ہوگئی
 تو خدا اوسکی تبتلانے میں کونسی کسر رکھئی اسلئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری
 ہے پس معرفت فقط لحاظ معرفت کا مفید ہوگا جو مستلزم بداہیتہ ہے۔ پس لفظ نہیں بھی
 خدا و نہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اوس حاصل فی الذہن کے اجزائے لحاظ یہ
 دال ہوں۔ اگر الفاظ مسابحت نہ کریں تو اوس میں محسوسات کی کیا خصوصیت مقولاً

کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں
اور اگر نفس محسوسہ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اسلئے
کہ حاسہ جمعی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پہر جب اس سے ترقی
ہو گئی اور وہ چیز خیال میں گئی پہر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہئے کہ مثل اور
معقولات کے اسکی بھی حد بیان کی جائے۔ پہر اسکا کیا مطلب کہ محسوسات کی
حد نہیں ہو سکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر رنگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور ادنیٰ تو
سنی جاتی ہیں اسلئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقتہ اور اسکے
ہر قسم کی ماہیت اور جو فرق اور ماہہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور
آپنے جب اسکو بذہنی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا
کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ
جاتا ہوں۔ ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں
کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے
کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ زہر
یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتہ دیا جاتا
وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ
برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے
انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع
بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اسکی کیا کیفیت ہوگی۔

ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اس کے موجود ہونے بلکہ
 محسوس ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور
 یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اس کو ہرگز نہیں مان سکتے۔
 جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مایگا جب تک
 آپ اس کو عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں۔ اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اس کو کیفیت
 جو کہا ہے اس کا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی
 پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہوسکیگا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو۔
 اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادری علی المطلوب ہے جو
 شان عقل سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعویٰ کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس
 آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود الٰہی الملک
 پر ہے چنانچہ شائع مقاصد نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آ
 ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس جاتے۔
 اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اس حاسہ بصری کیلئے کیونکر ہو
 اگر بطور حصول اشیاء بانفسہ یا باشباہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن
 میں ہے اوس میں بصارت والون کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس
 کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہئے جیسے مسموع مذاق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے
 یعنی نفس حواس ان اشیاء جزئیہ کے ساتھ خود ملاپس ہوتے ہیں۔ اور البصار
 میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرنی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے
 البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی

دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اس سے قوت ہوگی اسلئے کہ حکمانے جب دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئے اور مشمولات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو اس استبعاد کے دور ہونیکے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اس کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں۔ بعضوں نے کہا کہ ہوا اسکی بجائے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور تبدیلیخ وہ کیفیت حاسہ سے ملا بس ہوتی ہے۔ پھر اونپر اعتراض ہو کہ اس میں انتقال غرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ انہوں نے اسکا جواب یہ دیا کہ ہر جز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبداء امر فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداءً فائض ہوتا ہے۔ ہر چیز اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اسکو انہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

اسحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کے ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ زبان کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اسکا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ مابنا شد چیز کے مردم نگوید چیز یا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اسکے کوئی بات سمجھ میں نہیں آئی کہ وہ جس کی غلطی ہے۔ گروہ واقع میں اسکا کوئی سبب اور نشا ہوگا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اسکا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی جناب صاحب موافق نے شیخ العقلاء ابو علی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے

کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اوپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے۔ بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو کبھی کچھ عقل ہے تو اوہی تقلید کیجئے اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

بِمِثْلِ اللَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ۔ جناب ابوبہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہمارے جی بات کش شمار میں ہمارا کام کہہ دینا تھا سو کہہ دیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نابینا۔ اسکو جانے دیجئے اب یہ بتلائیے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے
بینا۔ طبیبین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ
بواسطہ ہوائے شفاف کے مرئی کی شیخ رطوبت جلدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صفات
وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اوسکی یہ ہے کہ رویتہ کے وقت ایک شکل
مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سرحدہ چشم کے پاس ہوتا ہے
اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شیخ مرئی
کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر وتر زاویہ
کا واقع ہے۔ اور ریاضیئین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل بنیٹتا
جسکا اس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں

کہ ابصار علم حضوری ہے۔

نابینا۔ مذہب خروج شعلہ پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے کہ ہوا اپنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے۔ اور اس لئے تو کبھی نظر نہ آنا چاہئے اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں۔ پہری بات خلاف عقل ہے کہ مجھ کی آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مجھ تو کیا آدمی بلکہ باقی اگر تین اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اوس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں۔ اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہئے کہ ایک جہت کی طرف ہو۔ اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود دین ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔ اور اگر وہ نور عرض ہے تو اس کا انتقال آنکھ سے محال ہے

کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پہر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہئے کہ ہوا اوس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جائے اس لئے کہ خند چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے۔ وہ انوار متداخلہ اقلہ ایک چراغ کا تو کام دین حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا۔

دیووری رنٹ حالوں اکثر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے

اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں چاہئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند پندرہ سولہ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جب قدر آفتاب کی مسافت یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند جیسے بجز دو دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے۔ غرض کئی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے۔

رہا انطباع سوا دسین یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت مٹی جدا ہوتی ہے یا دھن رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہ فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شے واحد آن میں دو محل میں نہیں ہو سکتی۔ اور اگر دھن رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری صورت میں لازم آئیگا کہ ایک شے دو چیز میں ہو اور اگر وہ عرض منکر آتی ہے تو یا مقولہ کیف ہے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات ہی ہوگی جسکا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان ادسکا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شی محسوس نہ ہو بلکہ اسکی شیع محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صفر و کبر مرئی کا محسوس ہے

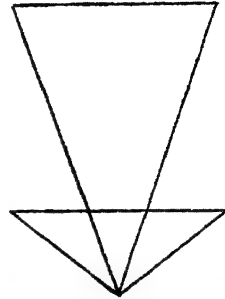
اور ظاہر ہے کہ جس قدر و ترمتین قریب ہوگا ساق قصر

اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا

ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ

شکل حاشیہ سے ظاہر ہے۔ اس صورت میں اگر شیخ

مرئی کی اوس زاویہ میں منطبق ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل



شی محسوس ہو جس پر شعل بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مرئی

چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شی پر

واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اسکا جواب یہ ہے۔ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شیخ زاویہ میں منطبق ہوتی

یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اوس ہیئت کا نام ہے جو عارض

ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتقے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ

کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے

فی نفسہ وہ نہ حادث ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجری ہے ہاں خطوط

متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم

نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زیادہ ہوں انجاسل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں

جس میں شیخ منطبق ہو۔ اور اگر نفس زاویہ میں انفرج تسلیم کیا جاوے تو یہ امر قابل

تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اوس میں ہو یعنی جہاں مجہر کی شیخ گنجائش کرے ہاتھی

کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی

تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغیر و کبر خارجی بتلانیوالی شیخون میں اوستیقدر تفاوت
چاہئے جو دونوں کے اہل میں ہے۔ پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کتنی
بداہتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اوس سے حس کا
امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائے گی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو
دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہئے کہ حروف الٹے
پڑے جائیں جیسے آئینہ میں پڑے جلتے ہیں۔

شارح مقاصد نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب ریت
کسی شے کی ادسکی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی صورت
منطبع ہے۔ شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت
محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے سمع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس
مگر وجہ اسکی پوچھنا چاہئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی ہے اگر
اس عمومی انطباع کے سوا کوئی اور بات ہے تو دلیل اسکی مساعده نہیں کرتی
اس مقام میں شارح تجرید کے قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے
کہ جب تک حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اسکا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط
ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو۔ چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم
میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی
نہیں سوائے اسکے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اسکی باصرہ میں منطبع
ہوتی ہے اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و ماہیات منطبع ہوتی ہیں جیسے
آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے

اور وہ صورتیں اوسین منطبق اور حال ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جملہ حواس میں نفس محسوس کا وجود حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کا ناس میں اور نفس بو کا ناس میں اور نفس لمس لامسہ میں اور نفس مذاق ذائقہ میں اسطور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ کے ساتھ ملا بس ہو جائے کسی کی شجہ آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اس کے پاس نفس مری کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ قریب مانع البصارت ہے بلکہ اس کی شجہ کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد میں جو کہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملا بس مری نہیں مگر انطباع شجہ کی وجہ سے مری شئی خارجی ہے اگر اس کو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہو گا کہ اصل محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ حاسہ بصر ملا بس ہے شجہ ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ دراکہ اس کے ساتھ ملا بس نہیں اور یہ مسلم ہے کہ واسطہ فی العروض فی الواسطہ مجازاً منصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مری منصف بادرک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقہ۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں۔ اس حال مذہب انطباع پر مری کو محسوس کہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شجہ محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجرید میں نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اونا کیا ہے کہ صورت مری جب

آنکھ میں مرسم ہوتی ہے اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس تنبیہ ہو کر شخی خارجی کا احساس کرتا ہے صورت منطبقہ اس احساس کیلئے فی التسمیۃ آہستہ آہستہ خود تیر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس نابالغہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اسلئے کہ گوشج آنہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی 'دومی' شے ہوتی ہو خارج میں جو ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقہ وہ محسوس ہی نہیں ہوتی جبکہ حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسی طرح مذہب انطباع بھی باطل ہے۔ چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منهم من قال انه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل۔

والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولا تقع ان يرى نصف السماء لا تنع ان يخرج من حد قتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء او يورث في جميع الاجسام المتصلة في حد قتنا

(۱) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والالما اور کما العظیم لا یبائن

انطباع العظیم فی الصغیر واما رأینا القریب علی قرۃ والبعید علی بعدہ۔ فہذان الوجهان

انما یلزمان من قال المرئی ہذہ المنطبعة فقط۔ واما من جعل انطباع البعیدۃ الصغیرۃ

فی الحد فہ شرط لا دراک المرئی البکیر فی الخارج لایرد علیہ ذلک۔

اگر ادراک البکیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط نہیں یا یا سے تو اوس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبقہ

اور مدرک خارجی میں ہوگی اس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے
جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔
اور محقق طوسی نے جو مسئلہ کے رد کا بیڑا اٹھا کر لخیص محصل لکھا ہے اس کی
عبارت بھی یتیمہ للفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج
عن العين الا بالماز كما يقال الضور يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند
هبوب الريح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيازات لا تشوش به وايضا
قالوا لو كان المشع جبارا لم يداخل الاجسام ولو كان عرفنا لم انتقال الاعراض
قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة الى الزمان
وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل يقولون في جوابه ہنا کہ ہونا
والمتناع روية نصف السماء لشعاع المحدثه دعوى مجردة ولو قال بدل الاستناع
الاستبعاد لكان اصدى واذا جاز ان سراج صغير ان يضيئ ہوا بیت کبیر وجہانہ
ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار والشعاع
باشتراط يكون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان
بعضه معينا في افادة البعض وايضا كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعكاس
ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين في
كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاستغناء به غير مناسب
لهذا الموضع فليطلب من الضاعة التخصصة به۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطليس واصحابه وبينوا السبب

فی رؤیۃ العظیم من بعید صغیرا و ابطالہ باقتناع الطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم
لا یشرطون فیہ الطباع العظیم نفسہ و مقدارہ بل قالوا بالطباع شخج منہ و لعل مقدار
الشخج علی صغر محلہ یقتضی ادراک ذوی الشخج علی غلطہ و ذلک کما یطبع فی المرآۃ نفع
السماء و الاجرام النقی فیہ و اما رؤیۃ القریب علی قریب و البعید علی بعدہ یعنی الانبا
فلعل المنطبع فی العین یکون علی ہیئۃ یفید ادراک الابعاد و سخن لما تعذر علیہ ان
نعبّر عنہ استبعدناہ مع اننا نری النقائین ینقشون صور الاجسام علی السطح علی
و جہ یدرکہ الناظر فیہا اعماق تلك الاجسام و ابعاد ما بینہما۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی
احتمال ہیں۔ چونکہ رد و دفع سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اسلئے
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جنکے
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے
کہ واقعی اور حقیقات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا
کہ صرف اپنی اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی
اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی
بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے محدود ہے
اور انکا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین
رطوبتیں ہیں زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اوس سے
شعائیں روشنی کے نکل کے قرینہ پر گرتی ہیں جو صلبیہ کے سامنے کا جز شفاف

اور زمان سے ربطات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور
شبکیہ پر جمع ہوتی ہیں جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرئی کی بنتی ہے پہرہ بوا
عروق ناظرہ کے داغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ
کو پہنچتا ہے اور دماغ اوس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے اور صرف تصور مرئی
کا اوس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا
تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی
کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اوس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی۔ اس تقریر
میں ددوعی ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا
محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو۔ امراول قابل تسلیم ہو سکتا ہے
کیونکہ جب ربطات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا
کچھ بعید نہیں مگر اوس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویتہ بلکہ اصل مرئی
وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اوسکی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل
کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے حالانکہ اوس عکس کو رویتہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ
اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کیلئے ہے
غرض دوسرے دعویٰ کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے۔ اگر کہا جائے
کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو
تو اوسکا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضتین اوسکا یہ جواب
دینگے کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا
کیا جائے اسلئے کہ عقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصرا

اس میں مرکز بصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے
 اوسکا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر
 ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے
 بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے۔
 اور اوسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا کہ نور بصر بقدر چاہئے اور سپر
 اور اوس نوز کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک
 کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین
 اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے
 اور طبعیین سابق کہتے ہیں کہ اوسکی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے
 اور اسپر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو میں ادراک
 کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ روبرو رکھ کر اون چیزوں کو دیکھے جو سامنے ہوں
 اگرچہ اون اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی
 جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو
 تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج میں ہے بلکہ سرنگون
 اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنی اوس نرم گوشت کا کام ہے جسکو بھیجا
 کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اوسکو سیدھی سمجھ رہا ہے۔
 میری رائے میں یہ امر بھی چند ان دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
 واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی قوت

میں مبتلا ہو تو اس کا اعتبار جاتا رہے گا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی نرم گوشت عقلند ہے تو پھر وہی اعتراض اس کی عقلندی پر ضرور ہو گا اور یہ دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دور بین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق ہو جانے پر کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اس لئے کہ مشق سے صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرت توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آدے یا سید ہی۔ مگر یہ کبھی نہ ہو گا کہ خیال کر نیے بعد بھی اس کو سید ہی سمجھے بخلاف تصویر شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اس کے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے گریں میں صورت جاتی ہے یہ بھی ویسی ہی ہو گی معلوم نہیں ان لوگوں نے آئنا بڑا الزام مخالفت ہداہتہ کا اپنے ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر کوئی پردہ تفریح میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی پردہ پر جا کر منعکس ہو کر سید ہی ہو جاتی ہے تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سید ہی کو الٹی سمجھنے میں تامل نہ کیا ان کو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آ جاتا غرض اس الٹی تصویر کا محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت اگر ادنی تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔ اس مقام میں وہ نقل کسی

صادق آتی ہو کہ ایک اونٹ کے گلے میں لکڑی پہن گئی جس سے اس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب
 واپس موجود تھا انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ لکڑی بھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ
 طبیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اس کے گلے کا
 پھولنا اور تباہی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کمال استقلال وہی نسخہ عمل
 میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اس کے گلے پر مارا کہ لکڑی بھوٹ جا
 منشا غلطی کچھ ہی تھاکہ لکڑی کو حلق میں پہنستی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا
 اوسے کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار روٹ
 محسوس ہو گیا اوسے پر سمجھا۔ اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہو تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر چلی
 جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کر لیتی ہو۔ اور عجب یہ ہو کہ اس خیال کے لوگ اور دن سے تو
 بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہم خیالوں پر اونکو کچھ ایسا حق میں ہے
 کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہوا اور خود اونکا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی انہیں کی
 تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہو کہ دیوری رنٹ جالس حکیم لندن نے جب اپنی شاگرد
 کے رد و تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر نقش ہوتی ہو گونچے اسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے
 ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سید ہی ہو اور اس امر کی بہت دن تک عادت کر نیسے معلوم ہوتا ہو کہ
 اون الٹی تصویر دن سے سید ہو جسم کا تصور ہوتا ہو۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اس شکل کا ہوگا
 جسکو ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سید ہا
 نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سب اسکا یہ ہو کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت
 امتحان سے تم کو ثابت ہوا کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہو اور تہااری آنکھ میں اسکی تصویر

الشی ہو اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی سے لگا ہوا ہو تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہو ویسا ہی تمام جہاز بھی اوسکے اوپر نظر آئیگا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہو کہ اوسکو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرآن سے ظن غالب ہو کہ حق ظن سے وہ تقریر ان لیکٹی راہل انش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اٹھے کو سید ہا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہو اگر کیا بھی تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہو اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہو کہ اوسکو وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا باقی اوسکو نظر آئیگا میری دانست میں کوئی عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہو کہ کہیدیا جائے کہ بچہ سید ہا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہو اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھوگا مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعویٰ بلا دلیل کہیں گے۔

تصور شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہو کہ اوس پردہ کا مقدار بہت کم ہو بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اوس میں ان کی تصویر کیونکر آسکے گی حکیم لندن نے مذکور نے اوسکا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھینچ سکتی ہو چنانچہ ایسی صاحب نے شہر مستندہ کی تصویر ایک روپیہ برابر دست میں کھینچی ہو اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہو اور نظر آنا اور چیز ہو اوس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس اُن میں نمودار ہوتا ہو مگر نظر اسی قدر آتا ہو کہ جس قدر اوس میں ہو علیٰ ہذا القیاس شبکیہ تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھینچ سکتی ہو اور چوٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چوٹی برابر یا اوس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھینچے تو چوٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہو کہ جو تصویر ہاں کھینچی ہو وہی محسوس ہو کیونکہ اوسکو بڑا نیوالی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کیلئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کیلئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت

مرسمہ دماغ تک پہنچتی ہو اور دماغ اوسکو ادراک کرتا ہو تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اوسکو اسی مقدار پر دیکھتا ہو جیسی مرسمہ ہو یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چونکہ کی تصویر میں ہرگز نظر آنے کی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہو کہ ہر چیز کے گئے وہاں دکھائی دیتی ہو۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑے ہانیکا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہو تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہو یا اد کوئی چیز اوسکو اس غلطی میں ڈال رہی ہو کیونکہ جب تصویر یہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گویا اصل اوسکا خارجی شے ہو پہر مبصر کو زیادہ کم دیکھنا بھی غلطی ہو۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہو یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہو پہر کیا وجہ کہ صورت اس پر مرسمہ ہو وہ تو نظر آتی ہو اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہو آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہو اسلئے کہ یہاں آئینہ میں ہوتا ہو جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو۔ اوس میں صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہو اسی طرح چاہئے کہ شبکیہ بھی نظر آئے اسلئے کہ ہم لندن کی ند کو رنے تصویر کی ہو کہ شبکیہ غیر شفاف ہو۔

اگر حال اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس ہو اوسکی حقیقت کیا ہو مگر غالباً اوسکی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہو جو شکل آسمان محسوس ہوتا ہو اسی لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہے اگر دیکھئے پہر اگر کوئی چیز اوسکے قائم مقام ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب کہیں کہتا ہو تو بشرط عدم حائل اوسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہو جسکو وہ آسمان سمجھتا ہو۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہو اور آنکھ کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہو اور چونکہ ہر چیز اوسکے کئی گونہ وہاں

دکھائی دیتی ہو اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہو غرض یہ کہ اگر آسمان کی حقیقت بتلائی جائے تو حکمت
جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اس پر یہ شہرت قرینہ بھی ہو کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہو نہایت بڑا
مگر اس صورت میں دماغ مختل ہو جائیگا کیونکہ اتنی متصل چیز کو استقدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔
یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہو کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرسم ہوتی ہو اور وہی صورت
تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہو کیونکہ فاصلہ اس فضا اور خلا کا نام ہو جو دو چیزوں
کے بیچ میں ہوتا ہو اور اسکی تصویر کینچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہو اسکا فاصلہ صاف
معلوم ہوتا ہے۔

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہو کہ ہر ایک آنکھ میں ایک پردہ شبکیہ ہو جس پر
تصویر مرسم ہوتی ہو تو چاہئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اسلئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ
دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہو جاتی ہوں۔

اسکا جواب اوں لوگوں نے یہ دیا ہو کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں
میں بنتی ہو مگر وہ ایسی بھٹیک اور مطابق ایک دوسرے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ
ذہن نشین ہوتی ہو گو ظاہر اور شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہو مگر تجربہ روزمرہ دسکونابا شے
ادنی تامل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہو کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے ہوں مگر جب
حیز و لون کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ
ہونیکے وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ
یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرسم ہونیکے وجہ دماغ میں چاہے شکل صورتیں نہیں کی مگر چونکہ
متعدد چیزیں ہونیکے وجہ ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہم شکل بھی ایک نظر آنا چاہئے حالانکہ وہ خلاف

شاہد ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویرین محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بجاہتہً باطل ہے۔ اس لئے شبکیہ والی صورتین نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و ثالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اس لئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بنیائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اس کو دو شبکیہ کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بنیائی میں اس کے فرق آجاتا ہے تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر وہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہئے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مرد و مک چشم سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہئے کہ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بنیائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اندھا ہی ہو جاتا یا دونوں تصویرین کو ایک دیکھے گا خواہ ہنفسہ یا بند ریعہ آ لے۔

ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دباے جس سے وہ اپنے مقام اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتین نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے

ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اوسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یاد دہاتہ کے فاصلہ پر رکھ کر اوس کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بچھین کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی ہوئی دکھائی دینگی یہاں تک کہ جب انگوٹھی پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں در نہ ہم شکل ہونا دونوں کا اوس وقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت ہم شکل ہو جانا اور قبل اوسکے ہم شکل نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس انگلی کی صورتیں دونوں شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق کی گئی ہے اوسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھے تو جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح اور اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

بلکہ مینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہیے۔

بیٹا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی نکلے اور چتر پر پڑے
 ہیں جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوئی ہے
 ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نامیٹا۔ آفتاب جو کجب تحقیق دیورسی رنٹ جالس صاحب کے سائے سے
 کر ڈی میل دور ہے اوسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمش بہر کی چیز کو بھی ایک تو
 اون دونوں رویوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی
 جس سے دونوں خط لمبائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دو یہیں
 آنکھوں کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونوں خط ملے جائیں۔

بیٹا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے یہیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔
 نامیٹا۔ حکمائے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زندہ ہو
 نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ مل و نخل وغیرہ میں اوسکی تصریح ہے اس قسم کے
 افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اوس صاحب کو
 بیٹا۔ مل و نخل میں نامطبیوس کا قول نقل کیا ہے کہ اسطاطالیس نے عقائد
 لامین لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور حجاب
 کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اوسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے۔

نامیٹا۔ انتخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ
 ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود میں آتا ہے
 کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہو سکتی
 حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کیلئے

کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اور سمین عقل لگانے کی بہن ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو آپکا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

کَلَامُ الْعَالَمِ فِي شَوْكَا ظِلَالِهِ

بھرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے رد و رد و جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنو۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بھرا۔ بات کیا اور سنا نا کیا۔

شنو۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کر نیکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بھرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنو۔ اسکا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بجھرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقل ثابت نہ ہو اگر یہ بتلائے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنو۔ خلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اوسین سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاومہ میں سختی سے قلع و قلع ہونیکی وجہ سے ہوا جب منضغط ہوتی ہے تو اوسین تموج ہوتا ہے۔ پھر تو وہ تموج بالکل خاص پھیلتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے اوسکو بھی اپنے شکل پر تشکل کرتا ہے۔ پھر اوسکا صدمہ جب اوس عصب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہ ان آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کھینچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بجھرا۔ حقیقت آواز کی ابتک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اوسکی مختصر تعریف شنو۔ بعضوں نے کہا ہے کہ اوس تموج کا ہی نام ہے جو ہوا میں سبب قلع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے اوس قلع و قلع کا نام رکھا ہے۔ مگر صاحب موافق رح کہتے ہیں کہ اوس لوگوں کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت تموج آواز سبب قلع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اوسکی یہی محتاج تعریف نہیں۔

بجھرا۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں بہتر افکار ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپ کو مبارک مجھے اوسکی تعریف بیان کر کے سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اوسکا تصور بالکل حاصل کر دوں مجھے فست صرف یہ مقصود ہے کہ بمصدق علم شے بہ از جہل شے کے اگر اوسکا تصور بالوجہی

ہو جائے تو اسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت بھی کوئی چیز ہے۔ اور صاحبِ مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاجِ بیان نہیں اگر اسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بدایت کی وجہ سے ضرورتِ بیان نہیں تو پھر آپ کیون نخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ بھی حلال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسبابِ حدوث جو بیان کئے جاتے ہیں اور نین اقسام کے کلام ہیں اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہو اور سنی ماہیت معین نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دہر کی بیان کئے جائیں حالانکہ نہ اونکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنو!۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسبابِ مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باہر سے ہو سکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اسکا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بھرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنو!۔ ایک قوتِ حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بھرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا

سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اون دونوں سے ایک بھی عمر بھر سمجھ میں نہ آسکا۔

شنو!۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل

مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کر دو گے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع

کے ہو گا۔ ادھر جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اسی جہالت پر رہو

تو عمر بہر چہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

مجھرا۔ جناب میں آپ کو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اوتکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اوتکو کمالِ حیرت کی عقل عنایت کی ہے اسلئے اوتنہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنے کی تدبیریں کیں چنانچہ جب اوتنہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کر نیوالی چیزوں کے بہرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے اوتنہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے مگڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف سی ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ بہرا دتہوں نے اوس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جیموں میں تھامس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوا اور اوس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اسکا توجہ کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اوس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کر لے جسکو حرفت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پہر دوسری خاص حرکت اوسکے بعد کی جائے جس سے دوسرا حرفت پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تاریقی میں ہوتا ہے۔ چونکہ ایجاد و تاریقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اوسکے موجد نے اسی سے نچا ہوا غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جو حرکت

دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے
 اسی کو ساعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اسکو آواز
 کہتے ہیں اور جس کے کان میں پردے نہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوئی
 اسکو بہرا کہتے ہیں۔

شعوا۔ جناب بات تو آپ نے معقول بتائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر ہے
 کہ اسکی توجہات میں آپ اوقات صنائع نہ فرمادیں مجھے یقین ہے کہ جو بات
 آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی ساعت اور آواز سے اسکو کچھ تعلق نہوگا
 اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے
 محسوسات اور وجدانیات سے متعلق تھیں۔ بہرہ کی محفل میں آپکی ان نازک
 خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو ادخا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو نوا
 بے اختیار نہیں پڑے گا۔

مجھرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل متوج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ توج
 ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں
 بخلاف خلق و ہو کے کہ وہ دونوں نرم ہیں ایسوج سے توج ہوا کا جسم پر محسوس
 نہیں ہوتا اس صورت میں ہوا کے بہنے میں جو توج پیدا ہوتا ہے اسکو ہوا
 بسبب رطوبت کے آسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اس توج ضعیف
 کو یہ توج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اس توج کی
 باوجود عدم معارض کے آخر بتدیج گہٹی جاتی ہے اور توج کسی حد تک جا کر
 فنا ہو جاتا ہے جیسے کپڑے ہوسے پانی کا توج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شعوا۔ گو ظاہر عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کر دے
مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص قسم کا تموج ہو
اور تموج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ تموج
محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں
بجھرا۔ تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت
اور ماہ الامتیاز بتائیے۔

شعوا۔ عدم علم سے عدم ثبوت لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو
جو ہمیں معلوم نہیں۔

بجھرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اوسکا تصور
مجھے ہو مگر وہ اتنا نہ ہو اپہر سب اوسکا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اوس
تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جسکا علم
نہیں خیر اوسکو بھی مان لیا مگر آخذاوسکا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل علم
ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا
جدا حروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک مغل
میں اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک ادنیٰ آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے
اسلئے کہ اون تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اوس سے
کوئی بات نہ بن سکے گی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اوس مجلس میں جسکی طرف
متوجہ ہوتا ہے اوسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اوس تموج خاص کو بگاڑ

نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر موج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شاع تجرید نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل شکل خاص حقیقتہً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً تشکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا۔ پہلے مانا کہ وہ تشکل نہیں آ کر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو ادراک کو بھی اقرار ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں متاثر دوسری کے ہے۔ پہر جان کیفیات متاثرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیان مختلف رنگوں کی ایک مکانین ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تمام زبان ہمیں ادخا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوا ہے بسط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیزہ امر قابل غور ہے کہ وہ موج صوتی وقت واحد میں حد میں تک پہل جاتا ہے یا تدریجاً۔ اگر وقت واحد میں پہل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے۔ اور اگر تدریجاً پہل جاتا ہے تو اگر ایک کان بات کہنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ موج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعدہ دوسرے کان میں و تدریجاً باطل ہوگی۔ اور انتقال موج میں کتنی ہی سرعت

فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورت میں لازم آئے گا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنائے جائے
اس طور سے کہ ادھر جب الف منا جائے اور دھر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت
اور دھر الف اور ادھر ن کے وقت اور دھر لام سنائی دے۔ جس سے یہ لازم
آتا ہے کہ کلام سمیع مخلوط ہوا در سمیع میں نہ آئے۔

شنو! جائز ہے کہ دونوں کانون میں اس قدر فاصلہ ہو کہ توجہ تدریجی میں
تقدم و تاخر نہ رہے۔

بھرا۔ جب توجہ تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع
تفصیل کا اعتراض ہے۔

شنو! چونکہ یہ امر شاہد ہے کہ دو آواز نہیں آتے اس لئے کہ عقل کے
خلاف ہے اس کا انکار نہیں ہو سکتا۔

بھرا۔ قریح و قلع عنیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی
مناسبت سمیع میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قریح
و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور توجہ بھی ہوگا مگر اس توجہ میں
آواز کہاں سے آگئی کیا اون دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم
نخل پڑی یا ہوا میں تھی جسکو اس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی
اگر غیب سے پیدا ہو گئی تو اون اجسام کے ساتھ اسکو کوئی مناسبت بھی ہے
جو لازمہ تو الہ ہے یا بلا مناسبت۔ اور میرا سوال اس مناسبت میں نہیں کہ بڑے
اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چوٹے سے چوٹی بلکہ میں یہ
دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آوازیں کیا مناسبت ہے اور سکے

بدیہ میں یہ بھی پوچھو گھا کہ اوس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونے کا لم کیا ہے۔ جس طرح
 مین ہوا کے متوج پیدا ہونے کا لم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اون اجسام
 کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اوس سے متوج ہوتا ہے اسی طرح
 اوس آواز کے پیدا ہونے کا لم بتلایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اسکا لم آپ ضرور
 بتلائیں گے اسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اون چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو
 جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا چنانچہ دعویٰ ہے کہ الہیات کے کل دلائل لیتے
 حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ
 کے کل حالات بتلائے جاتے ہیں کہ اوس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا
 یعنی حق تعالیٰ کے فعل کو اوسکی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پرہر عقل کے کام بالتفصیل
 بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کاروبار عقل عاشر کے متعلق کئے
 جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ مین عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود
 یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا مین ہمہ دعویٰ ہے کہ الہیات
 لیات و قطعیات مین غیر مضائقہ نہیں وہ لمی سہی ویسی ہی اکادمی پرہان بھی
 لگائیے وہ ان تو یہ لم جایا گیا کہ بوجہ تجرد اور توحید صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں
 کیا کہنے گا اجسام متصادمہ اور صورت مین کوشی وجہ جامع ہے وہ اجسام مین
 یہ عرض وہ مرئی نمون مین یہ سمجھ۔ اگر تضادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت
 تاس کا نام ہے جو انتزاعی ہے اگر انتشار و انزعاج کو دیکھیں تو دونوں جسموں مین ایک
 قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو سمجھ سے کچھ تعلق نہیں۔

شعوا۔ بدیہیات مین اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان ہے

کہ نظر و فکر کر کے ایک بات معین کریں۔

بھرا۔ حضرت بڑی ہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اس کے تولد میں ہے کہ قرع و قلع سے جو متوج پیدا ہوتا ہے اس میں آواز پیدا ہونے کی کیا وجہ اور اس کی حقیقت کیا ہے اس کے نظری ہونے میں کیا تامل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدہیات کے حقائق وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پہر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے ۛ
(تو کارزمین را نکو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بدہیات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں متحیر ہے۔ اور غرض و فکر وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حادث آواز کے لئے سوائے ہوا کے قرع و قلع دوسرے دو جسموں کا شرط ہے یا ایک ہی جسم اور ہوا اس کے لئے کافی ہے۔ صورت اولیٰ خلاف واقع ہے اس لئے کہ سیٹی کے آواز میں ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دو جسموں کا قرع و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے۔ اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اس لئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ وہاں قرع و قلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شائع تجربہ برج وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقادمت مقرر کی قلع کے ساتھ اور مقادمت مقلوع کی قلع کے ساتھ شرط ہے اسیدوچہ سے رومی میں قرع و قلع ہو تو آواز نہ آئے گی۔ اس میں یہ کلام ہے کہ حکمانے رعد و صاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے اس سے ابر میں قلع

ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات میں جسکو ہوائے مرطوب کہہ سکتے ہیں
 اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزائے
 ہیں جیسے ردی کے اجزاء ہونگے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔
 مولف نندا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کے ساتھ میں کسی پہا
 پر تھا کہ یکبارگی چھوٹے چھوٹے نرم اجزاء مثل ردی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے
 جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ
 اون اجزاء کے حامل ہونے کی وجہ سے برابر محسوس ہوتے نہیں تھے۔ چونکہ کپڑے
 ہمارے تر نہ ہوئے اسلئے اوسکو ابر کہنے میں تامل ہوا جب نیچے والوں نے کہا تم لوگ
 ابر میں کپڑے ہوے تھے اور اوسکے حالات دریافت کرنے لگے اوسوقت ہمیں
 معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح مولف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر صحرا
 صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک
 کہ مینار نظرون سے غائب ہو گئے اور بتدیج مسجد شریف میں ابر بہر گیا ہم لوگوں کی
 حالت یہ ہوئی کہ دم گھٹنے لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا
 اسقدر تاریکی ہوئی کہ غشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزاء اسی
 قسم کے تھے جو پہلے دیکھے تھے۔ حال کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزاء اور اجزائے
 دغانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل ردی کے مقاومت اور نہیں نہیں ہو سکتی
 اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزائے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ مقاومت
 نہیں کر سکتے باوجود اوسکے وہ آواز سخت جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے
 بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے۔ حالانکہ فطر مقاومت قوت ہر۔

پھر اگر آواز کے لئے متوجہ ہوا کا شرط ہے تو چاہئے کہ افلاک کی حرکات ۵
 آواز نہوں حالانکہ حکماء اسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ میں
 چلبی رح نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اوس نے عالم علوی
 کی طرف عروج کیا اور صفائی بنفس اور ذکا و قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے
 عجیب و غریب آواز سنی اور اسی پر علم موسیقی کی بنیاد پر غرض حکماء قدیم کے
 اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے افلاک سے آواز صادر ہوتے
 ہیں حالانکہ وہاں ہوائیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی
 ہوا نہیں۔

پھر۔ وہ جو تقارہ کی آواز کی مثال دیکھی اسکی کیا کیفیت ہے۔
 شفقوا۔ اور کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں
 بھرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے۔ اور عقل کلیات کو اگرچہ نہیں
 سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہوگا اور اک عقلی کو کون مانع ہے۔
 شفقوا۔ تمہاری عقل میں اوس کے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں
 وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات شخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور
 وہ عقلی ہوتی جسین عقل تصرف کرتی۔

بھرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔
 شفقوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اوس
 کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اسکو دوبہرے صوت
 سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اوسکے حدت یا نقل میں ہو یعنی جو صوت مماثل

فی الحدیث یا فی الثقل کو باہم متنازع کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں۔ مقصود یہ کہ حدیث اور ثقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اوپر یہ صادق نہیں آتا کہ احد التلین کو دوسرے متنازع کر دے اسلئے کہ وہاں سوائے حدیث مشترکہ کے کوئی صفت مزید نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اول و دونوں کو باہم متنازع کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش و ادبی و بدآوازی اور درازی و کوتاہی آواز حرف نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونیکے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی ادکا عکس ہوتا ہے۔

بجہر۔ شراح مواقف ح نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور چہارہ و خفا یہ بخند بلندی و پستی کے مسموع نہیں کلام ہے۔ وجہ اسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز کو عارض اور مد رک ہیں اور ادراک ادکانہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک و اہم سے ہو پہر اگر مسموع نہوں تو محسوس و مد رک نہونا اور نکال لازم آئے گا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہوئی۔

شفوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑا اضافہ ہے کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اس لئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادانہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بجہر۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھ ہی ہوئی ہے جو ادنیٰ سوچی ہوئی تعریف کو اپنے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء سابق

محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔ جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد او سکون حال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں ایسے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولہ کیفیت سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز اس سے مرکب ہوگی وہ بھی اسی قسم کی ہوگی جسکا حامل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیفیت سے ہے برخلاف اسکے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذوا جزا ہے جسکا اندازہ اسکے اجزاء سے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اسکا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اور میں آگئی جیسے جسم کا مقدار بواسطہ کم متصل کے ذراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جس میں اجزاء نہیں اسلئے کہ کیفیت غیر تجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو ان میں بھی اجزاء نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذوا جزا ہے نہ معروض پہرہ کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیفیت میں آ رہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عارض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جو ہر ہے اور وہ ذوا جزا ہے کثیر ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدامیہ ہے ذوا جزا ہے

مقدار یہ نہیں اور حروف جزائے مقدار یہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کہ
 مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کم کیف
 کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ
 حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی وہی غرض
 وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیسا اور ظاہر ہے کہ واقعہ میں دونوں
 صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب درگے مگر اسوقت یہ تو ضرور
 کہا جائے گا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب حیل
 ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور یہ جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور
 بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دوہوتوں غلط ہیں میرا مذہب اوس میں
 وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے
 ہیں انکا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اتنا نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہنا لائیں
 تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو بدایتہ دہم کہوں گا۔

لیا
 شنوا۔ جناب آپ نے تو اعلیٰ درجہ کی مونگافیاں کیں اور عقل سے اتنا گام
 کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کرین اور عقل کے
 باغ کی آپ کو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اس
 شگفتہ باغ میں داخل ہونے کا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صند
 آدمی ہر قسم کے مذاق دالے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز
 راگ سے نہایت واقف تال سر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دونوں کو
 ہلا دے مگر نگہری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت دردناک سہیلی

باریک آواز سے ایک طرف بیٹھے گا رہی ہے۔

بھرا۔ قطع کلام ہوتا ہے تصور معاف ہو آپ کی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہلات ہیں یا جیتان یا میری اور اک میں کچھ فتور آ گیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اوس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اوس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اوس کو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی اور یہ بھی فرمائیے، تاکہ اوس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوائے، کیفیت نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پہر آواز نہ ہونی کی کیا وجہ۔

شنو۔ آپ جو کہانتے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو

ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بھرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اس کا حال

پرچہ پڑتا تھا عجیب بات ہے۔

بار درخانہ ومن گرد جهان میگردم	آب در کوزه ومن شنودان میگردم
--------------------------------	------------------------------

بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانی

جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چل جا گیا اب مجھے یقین ہوا کہ

میری آواز موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بہر دیتی ہے اور غالباً اس گانیوالی عورت کی آواز اسوجھ سے باریک ہوگی کہ اسکا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جبکہ حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اسکی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہر حال آپکی توجہ سے ایک بات تو سمجھ آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لوں گا شغوا۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواسِ اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے ادراک آواز کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی پہنچنے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالمِ مسوعات کیسا وسیع اور خیرت خیز ہے غرض وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسنِ فصاحت اور اشعارِ فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تختین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سردہن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بیتاب ہے۔ وہاں ایک بہرا بھی بیٹھا ہے اون لوگوں کی حالت دیکھکر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اس کے حسن سے کچھ کام نہیں چرت آواز پرست ہے۔ شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعر ہی جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر اشعار گرا رہا ہے۔ تو اہل صرف آواز کی نسبت افزائے وغیرہ لوازمِ موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض۔ حسن پرست کو اس کے حسن و جمال میں

وہ اشتقاق کا عالم ہے کہ نقش بر وار بنا ہوا ہے۔ نفس خوش آواز می پر جان نیو لو لگی
یہ حالت ہے کہ گویا انکے گلوں پر جس طرح رہے ہیں۔ اور میں ایک متقی بھی آن پہنچا
جو بقیرا ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں آتا۔ بعض ایسے لوگ
بھی اس مجمع میں شریک ہیں کہ اسکا گانا انکو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے
غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسی کو صرف اس عورت
سے تعلق ہے کسی کو اس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو
الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ
شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے! اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے
ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں
اسلئے کہ کسی میں وہ تلذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور
کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہر حال ان کیفیات قلبیہ خطہ
ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت
جن جمیع الوجہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک
عورت گارہی ہے پھر اس پر اناریسے کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی
ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتباراً
کی وجہ سے ہر شخص کا دل اس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے
اس آواز کی صورتیں متعدد دہور ہی ہیں۔ ہر چند یہ یکثر اعتباری ہے مگر چونکہ
آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل حسب صورت

دیکھ رہا ہے دوسرے کو اسکی خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباہی ہو اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ مقبہر بھی اوسکو دور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔
جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی حیثیت ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اسلئے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صورتوں پر منبسط ہونے کی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انفسام کا ہوتا ہے جزئی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اوسکا ظہور صورت جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اوسکا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ صدق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امیر غریب اسکے ساتھ ملے اسکے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں

یہ لازم آگیا کہ ماہیت غیر متعین ہوا اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقتضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہوا اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئے گا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اس کا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود متعین ہوگا کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پہر اس کا تعین نفس ذات ہوتے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پہر اس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم آجائے گا اور تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اس کا اسی صورت پر ہوا اسلئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا عشاء انتزاع وہی صورت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے۔ غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صورت اپنے ذاتی تعین سے متعین ہے اسلئے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ صورت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت جمع ہونیکی پہلے سے گارہی تھی تو اس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور چون جمع بڑھا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پہر اگر جمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے

جب بھی وہ آواز موجود رہے گی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورتہا جس سے ان صور حاوٹھ میں اوسکا متجلی ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس یقین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت تصف تھا بعد حدوث و فنا ی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغائر صورت معلوم ہوتی ہیں سوا دسکی وجہ یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورت میں باعتبار ایک یقین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسی وجہ سے کسی کا حمل کسی پر نہیں ہو سکتا جس سے باہمی مبائنیت صورت ثابت ہوتی ہے۔ مگر یہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی مبائنیت سے نفس صوت انے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صورت کے شیونات اور تعینات ہیں جسکا منبع اور نشا وہی ایک صوت ہے جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صوت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں کے علیحدہ مشاہد نہیں ہو سکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر جذبہ اوصاف و اضافات اور نہیں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گزرا م اور تعین جدا ہو گیا بلکہ وہ ان ہی سبھا جائیگا کہ برن مظہر ہے

اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صورت مطلق حروف و تغنی وغیرہ میں تشریک کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور بآد جود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُسے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسکے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مناسبت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا گوزہ میں ہو یا جس کسی آدمی میں گہری زبان ہو تو وہ تمام صورتیں اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

تھمرا سکو بھی جانے دیجئے۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں۔ یا مختلف اقسام کے اور وہ آتی ہیں یا زمانائی۔ موافقت میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم ہیں مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدولین ہیں جو ساکن ہوں اور انکے مابقی کی حرکت اون کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن ہر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین اور بعض حروف آتی جیسے طا و ا ل وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں اور بعض آتی مشابہ زمانی ہیں مثل را حا خا کے جیسے افراد آئینہ چند بار متواتر ہوتے ہیں۔

بجرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع و قلع

آئی ہیں جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام
 و ونون آئی ہیں پہر حروف زمانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں
 سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت
 نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صوت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف
 مد کے سب میں معتبر ہے پہر جو کہا جاتا ہے کہ میں چالیس حروف ہیں تو ان اہل علم
 میں تماز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو
 خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آپ سے پوچھا ہوں کہ لوگوں
 نے یہ کیا غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے بات کو سون پھنچائی
 جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک موہوم تموج پیدا ہوتا ہے
 علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اور سکی شکل خاص کو بگاڑ نیکی لئے کافی ہیں اس لئے
 کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کہا
 ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کہائے گا تو
 ضرور پریشان ہوگا پہر ب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموج خاص جس پر مدار آواز کا
 رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہئے اور اسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہو۔
 اور قطع نظر اس کے کہ تفرق تموج سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا
 محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی
 جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوئی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں
 کے پاس اسکا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہو جائے
 تو ملزم یعنی اسکا کیفیت ہوئی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے

کہ بات یعنی حروف مجتمہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجود بات کا باطل ہو گیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اونکا کوسون پہنچا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلین تو بحر حرکت انہی کے مقصود تک پہنچنا اونکا محال حالانکہ باتفاق متکلمین و حکما انتقال عرض کا محال ہے حکما نے حرارت اور بوی حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت ہوا اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص ہوا اور حرارت کا مثل اول کے دہان فائض کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اونہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے ہر ایک جز میں ہوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص ماثل مستقل قائم ہے اور جہاں تک ہوا اور حرارت ہوا میں پہلی ہوئی ہے لا تعد ولا تحصى امثال ہوا اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجدداً امثال اونکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہو گا۔ کہ ہوا سے محدود میں لا تعد ولا تحصى امثال ہر حرف کے قائم ہیں۔ مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان کے عصب مفروض پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہو کیونکہ مقام صلیح میں ہوا کے صدا بجز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پہر ایک کا احساس ہونا اور باقی کا احساس نہونا ترجیح بلا مرجع ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہونا ہو گا حالانکہ شہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی کا کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدداً امثال ثابت ہوتا ہے جیسے

صوفیہ تمام اثباتین اوسکے قائل ہیں۔ اسلئے کہ وہ صرف جہان پیدا ہوگا وہین فنا ہوگا
 پہر دوسری آن میں اوسکا مثل جز مجاور ہو امین موجود ہوگا اور وہ بھی وہین فنا ہوگا
 علیٰ ہذا القیاس ہر آن میں ایک جز ہو امین اوسکا فنا اور دوسری آن میں اوس جز کے
 مجاور جز میں اوس کے مثل کا وجود ہوتا جائے گا یہاں تک کہ وجودات امثال کا
 سلسلہ ختم ہو جائے۔ ابتدا و تولد سے آخری فنا تک اوسکی عمر بھیجی جائے گی ہر
 عمر کو کسی آواز کی چوٹی ہو جیسے جنگلی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی
 مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحساً
 تو اردو تو الی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ
 کی آواز بند ہر میل مسافت پانچ دقیقون میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری
 مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے کہ اوسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پہر
 آواز کے ساتھ چلین تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقون تک کان میں ایک ہی
 رہے گی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اوسکے امثال کا تجد ہوتا
 رہا ہے جبکہ مطلب یہ ہوا کہ عمر بہر حساً ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت
 تجد دی ہے۔ حکما کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور
 اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجد و امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک
 کل عالم میں۔

پہر اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا
 بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا اور ہوا اوسکا محل ہے جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ
 جسم ہوا اور ہوا اوسکا محل ہے کیونکہ سطح نور حرکت کرتا رہی وہ بھی حرکت کرتا ہو بلکہ وہ

کو بہاؤ کر کان کے پردن پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ متوج ہوا
 کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اسلئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو متوج
 پیدا ہوتا ہے اوسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے۔ اگر کسی سخت جسم سے
 ہوا میں شدید متوج پیدا کیا جائے جب بھی اس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف
 آواز قوی کے جسکی اذیت کو اعلیٰ میں جاننے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا
 کو بہاؤ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسئلہ کہ ہر متحرک
 جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو جو حرکت
 جسم کہہ دیا حالانکہ جب تقریر بالا اوسکا کوئی ثبوت نہیں ہے آواز کے جسم نہیں
 کیا تاہل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ متوج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی
 حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے پہنچنے
 سے اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ کلام کا تکرار اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم
 اسلئے کہ پہلے تو وہ متوج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اوسکے پہنچنے ہی میں کلام ہے
 اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہئے کہ
 سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور
 جسمین صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا
 نہ متکلم غرض کلام نہ قرع قلع کا نام ہے نہ متوج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے
 کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو
 حق تعالیٰ اوسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اوسکا ہوا ہے اگر چیکہ مذاق معقول
 میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چندان مخالف

بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یون کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اسکو شخصیات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اسکا نام کلام ہے اور محل اسکا ہوا ہے۔

خبر اسکو چھوڑیے اب یہ بتائیے کہ بات کرنیکے وقت اتنے کام تھوہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اس مضمون کے اجزا کیلئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی با محاورہ اور مرکب کرنا۔ ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اس کے منہ پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم و نتائج کلام کی تکمیل حالت مخاطبہ پر نظر اٹانے کلام میں وہ جو کچھ اور اسکو سننا اور ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کی طرف ہر وقت نفس متوجہ رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی انہیں کہ ہر ہر آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اوس میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا ہر آن میں مختلف افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنے والا کون ہے۔ طبیعت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبیعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے ہیں اور سوائے نفس و طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر ہوں۔ اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو

اور وہ محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے بات کرنا محال ہے۔

شعوا۔ لایصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک محذو ش ہے
تو جائز ہے کہ یہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن و اح
میں نفس توجہ کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

بھرا۔ اگر چیکہ اپنے ہماری خاطر سے اہل مقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں کوئی
طریقہ اوسکا یکھ جاتے اور ادسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو
یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکون کے ایک دوسرے کو دیکھ کر
منہ چڑاتے ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور
کرتی ہے۔

اگر چیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہو اسے قرار دیا ہے مگر ادسپر کوئی قوی
دلیل نہیں سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رکھذر صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں
بھی آواز سنی جاتی ہے اوسوقت پانی کی کیفیت قرار دی جائیگی غرض آواز کا مسموع
یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے
وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباق بائن
اور دلائل انہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں ہوں۔ ثبوت اسکا اس مثال سے
ہو سکتا ہے کہ دو شخص مثلا کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل
سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہو گا کہ دلون میں دونوں کے

عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خوف و شائد عداوت
 کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ دباؤن
 کے مجموعہ میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انبیہ مفید قطع نہیں۔
 اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء
 علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت
 نہیں ہے وہاں آواز کس جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جب تک کسی جسم کو بلا ل
 نقلیہ وہاں ثابت نکرین آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اس وقت یہ
 کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں جا
 ہوئی تو زمین پر اوسکا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب مامیت لازم آئے گا۔
 اور جوہر ہونیسے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جا
 لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا
 تداخل پانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جاتا نہیں
 بلکہ قیام العرض بالجوہر ہو جائز ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے
 کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا ریڈ یا کارنگ تو ظاہر ہے
 اوسکا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائے گا اور پانی کو رنگین
 کر دیگا یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کے ساتھ قائم ہے بلکہ اوس رنگ والی چیز
 کے اجزاء میں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی
 کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اوس رنگ والی چیز کے مستقل اجزاء میں فرقہ اشغالہ

جو ہر کا عرض کے ساتھ یا انتقال شریک کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آدم مساعت کرے اور وہ تمام اجزا پانی علیحدہ کر لئے جائیں تو جنبی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ جمع ہو جائے گی اور ہر مثل سابق ایک جسم حامل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بنکر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جوہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بننا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہوا اور ہوا میں حلول کی ہو اور اسکا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اون لوگوں کے مذہب پر جو اسکی جوہریتہ کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آوازیں انتقال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متجز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین ذالالتجز بظاہر اوپر صادق نہ آئے گا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہوگا کیونکہ وہاں جز جسم متجز کی وجہ سے ہٹ کر اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے چیز اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ پھر اس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع مختلفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی آوازیں میں بھی باہم تخیل نوعی ہے اور نیز ہر ایک

نوع کی اصناف ہیں جبکہ اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے واسطے سمجھا جاتا ہے۔ پہر آدمی کی آوازیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے۔ یہاں ایک نفس آواز ہے جس کا اطلاق تمام آوازون پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ اسپر آواز خارجہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اسلئے ہی کہ وجود پر دلیل ہیں ہے البتہ اس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے۔

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز نہیجی اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخاج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور جزا و سکا وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سیکڑوں آدمی اور ہزاروں چیونٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہو کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پہر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہئے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے عرض (آ) جو سمیع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے چیز میں جسکے اجزا ظاہر لا تعد ولا تحصى ہیں ممتد ہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور

(آ) کو کوئی جز و مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (۱) نہیں بلکہ ہر ایک جز و مسافت میں ایک ایک (۱) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کیا جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت و بعد ان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (۱) سنے گا جس طرح قومی ہیکل شخص اور چوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے۔ اگر ایک ایسی نلی بنائے جائے جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائے گا اور اگر سر اس نلی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چوٹی بھی ایک ہی (۱) سنے گی اور شخص قومی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو نہ زیادہ ہے۔ رہی چوٹی کی سماعت سو وہ آیت شریفہ و قالت نملۃ اھلایہ سے ثابت ہے۔

احتمال (آ) اگر چہ بیٹھ ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اس تمام مکان میں بوحادث شخصی ایک ہے۔ پھر اس (۱) کی صورت ایک طور پر نہیں جسکی سماعت بالکل کند ہے اسکے پاس اسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہو گا فرض اس آواز (۱) کا اثر کہیں یہ ہو گا کہ سننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہو گا کہ یوچنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن

کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں
 کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملذومات پر دلیل ہے اگر مبدأ و ادن آثار
 مختلفہ کا نفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں
 اس سے معلوم ہوا کہ مبدأ نفس (۱) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں
 تو سوائے اسکے کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف ادن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا
 جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں
 کے ہزاروں صورتیں ادس (۱) کی ہونگی اور ہر خیز سموع نفس (۱) ہے مگر
 ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اس کے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف
 کہیں صبح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں
 کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ ان ذات
 سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور مثلاً ادس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات۔ اور یہ
 بھی تقریباً بوقت سے معلوم ہوا کہ یقین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ
 اگر فرض کریں کہ وہ ان کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (۱)
 کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے
 وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ ادن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار
 سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعہ ہیں جن پر آثار واقعہ
 مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے

ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ (۱) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاخر یا الی انجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الاخر کو اور جزئی ہونے کی وجہ سے تقسیم الی انجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ چیزیں ادن صورتوں کی متعدد دہیں مگر وہ ادن صورتوں کے ساتھ خالط نہیں جس سے تعدد یا تجزئی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں مکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر ادن تمام صورتوں میں وہی (۱) ہے

کیونکہ اسی نے ادن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجہ نفس (آ)

نہیں جس سے تاثیر لاشے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ سب صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا

محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) من جمیع الوجہ عین صورت تفصیلیہ نہیں ہر چند

اونہیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغاؤر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ ادبہر آثار مرتب ہیں

اسی وجہ سے حل ایک کا دوسرے صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ادن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا ادن صورتوں کے ساتھ اتحاد حولی

نہیں جس سے امور متعدد بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذات متعدد ہو جائے
 چنانچہ اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئیں گے
 میری عقل میں تو یہ بات نہیں آ سکتی کہ ایک چیز واحد شخصی متعین بالذات ہو
 اور مشکث بھی ہو اور اسکی تمام صورتیں مغائرت باہمی ہو اور وہ واحد
 نہ او نہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ او نہیں حلول کرے نہ اونکے ساتھ متحد ہو اسلئے
 میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے۔ میں آپکی ایک سنونگا
 جب تک آپ آواز کا وجود و سوز کے چیز میں ثابت نہ کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں
 نہیں آتا کہ بسیط کا خیر اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے
 یہاں تک کہ آخر چیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا
 کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گودہ مسافت
 تھوڑی ہی کیونکہ پہر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اس مکان کو جبین بنا گیا
 دفعات کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مسافت
 کل چیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنی تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سے چھوٹی مقدار
 لیجائے وہ بسیط نہوگا حالانکہ ہمزہ کی باطلۃ مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ چونکہ
 اونکا ایک آنی حرکت خلق سے ہوتا ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسکو
 اجزائے مقداریہ ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقداریہ کی ہے تو حرکت اسکی جمیع
 جہات میں مسلم نہیں اسلئے کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسلئے کہ وہ حیوان
 نہیں اور طبعی بھی نہیں اسواسلئے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور

اور قسری بھی نہیں اسلئے کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اسکے اگر قاسر ع
 و قلع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ
 حرکت اسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورتِ اثرہ
 بلکہ بصورتِ کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے اور انفعال
 ہوا کا اسکی استعداد کی وجہ سے آنا فنا ہوتا ہے تو وہ قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ جہاں
 استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیف مقامِ تکون
 میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بود وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں
 کہ محلِ تکون سے کیف معدوم ہوا اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی ابتک سمجھ میں نہ آئی کہ کانون میں اسکی
 حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصبہ کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات
 ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے
 تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہئے
 پہرہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ مقول
 ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر
 ہونا بدائتہ محال ہے۔ حال یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم نیگئے
 اور متکثر محال محال ہوتا ہے اسلئے اسکا وجود محال ہے۔

شمنوا۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعتِ قدسی ہی نہیں جس سے اس آواز
 کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جھے
 ہوئے ہیں کہ ہر بات میں اد نہیں کا قیاس اور امور میں لگاتے ہو جو آپ کو

غیر محسوس ہیں خدائے تعالیٰ کے فضل سے ہنرہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہمیں اس کے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اسکی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اسکی بدایت کے قائل ہوتے اور سوت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا سماعت عنایت فرما دے یا بغیر اس کے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا تا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ لَا يَسْمَعُ الْهَامِ وَالْمَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُ وَلَا الْحَرُّ وَلَا الْبَرْدُ وَمَا يَسْمَعُ إِلَّا حَيَاتُهَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ادر سو اب اسکے اگر بڑے عقل اقسام کے مونگا بیان کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکیں گے۔

الحاصل کہتے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بھرے کو ادراک سماعت نہ خشم کو ادراک شمر و ادح کا نہ غنی کو ادراک حقیقت جماع کا علی ہذا القیاس کل ادراکات جہانہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراکات نہ ہوں اس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی۔ رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صد کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اس کے پاس محمول مطلق

نہی مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ بین علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اس کے
 ماعداسے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفاتیح
 کے سننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا
 کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے
 جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پہر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری
 کلی اس سے بن سکتی ہے جو اسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر جذبہ تصور کے قابل نہیں
 کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہوا اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اسوجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے
 ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اسکا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح سجدت بعض عوارض
 بعض کلیات ذہن بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی جو ایک جوہر مجرد قائم بالذات ہے
 نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہر اسمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے
 اسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا
 طول و عرض و عمق سے اس کے بعد جو باقی رہ گیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور
 کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیکا اسلئے
 کہ اسکو عوارض مری سے قطع نظر کرنے کی ضرورت نہو گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اذکا وجود بھی نہیں
 میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر
 نابینا اسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اس موقع
 میں اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کوئی
 مانع ہے کیونکہ لاجہر فی التصور مسلم ہے۔

جواب اسکا یہ ہے ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حقیقت
 کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیا
 کا تصور عقل پر بشاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کر دوسر کا آدمی پیدا ہو اور کو
 ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اسکو عجوبہ بنایا والی چیزیں
 اوس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا
 حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے
 کر دوسر ہی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے۔ مگر نابینا کا تصور سواد
 و بیاض کا وہ ان صحیح کے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ جو صورت بیان سے اس کے
 ذہن میں آئے گی وہ مطابق واقع کے نہوگی مثلاً جب اسکو کہا جائے کہ بیاض
 ایک چیز ہے تو اس کے ذہن میں وہی چیز جائے گی جو اسکے علم کے مناسب ہے
 مبصرات کی قسم میں کبھی نہوگی پہر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ
 مثل تلوار کے خیال کرے گا جو دو جسموں کو علیحدہ کر نیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے
 کیا خیال کریگا مصر یا اور کچھ۔ پہر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرما دے
 اور سپید می او اس کے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصویر کی مطابق
 اسکو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے
 ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اسکا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کا
 ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے
 نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس سے محسوس نہ ہونا اسکا ظاہر ہے
 چونکہ بصارت محسوس نہ ہوتی اسلئے اسکا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ اوس میں

حکماء کے تین قول ہیں اگر اوسکا تصور مثل سواد و بیاض کے بد یہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکماء کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اوسمیں اسقدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کس طرح اوسکا ادراک کر سکتا۔

احمال ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اوسکے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجرم فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹیڑی کہہ کر تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں بابت محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونے کا یہ تھا کہ اجلی البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہو ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسه لازم ہوگی جو محال ہے۔ بایں ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اوسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں۔ کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں خبر لاتی تجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جمائی۔
کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ علویہ خفیفہ زندہ متحرک تمام اعضا

میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔
 کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے میں ہی ہیکل محسوس ہوں۔
 کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔
 کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔
 کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے
 کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں ایسے سوا اور بہت
 اقوال ہیں۔

پہر یہ اختلاف علحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث
 ہے یا قدیم اور بعد فناء بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد میں متحد تحقیق
 ہے یا مختلفہ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات
 و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ
 اس حال ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس بآواز
 بلند کھ رہے ہیں کہ اپنا حال میں کچھ معلوم نہیں اگر برائے نام کچھ بھی دیا تو نتجین
 اور انکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر نتجین پر دیتا ہے دلیل اس بات
 کہ خود حکما کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں۔ یہ ہے کہ جتنے اقوال حکما کے ہیں

وہ خود اس کے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پہراونکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور ادراک نہیں اس لئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جیسا کہ یہ حکما کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے۔ اسی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اس کا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اس کو اپنی صفات کا بھی علم
پورے طور سے نہیں جانتا۔ علم کی حقیقت اتنا کہ نہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص باتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ اس کے بھی اس کے قائل ہیں اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت و جدائی ایسی حال ہوتی ہے جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور مابینہ کیا ہے اتنا کہ معلوم نہ ہوئی۔ اس وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کی جاتی ہے اس قدر کو ضرورت ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صرف حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوں گی ایک صفت و دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے۔ تیسرا تعلق احدهما کا یا دونوں کا۔ مگر یہ یہ محض اس لئے مذہب ہے کہ وہ ایک نور ہے جو حق تعالیٰ کے طرف سے فاعل ہوتا ہے۔

حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہو پہرا ذہن
 بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے
 ہیں کہ معلومات کی شبح آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے
 ہے یعنی ذہن کا اس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک
 حالت اور اکیہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور
 بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں
 داخل نہیں پہر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب
 شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ
 کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اور کسی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے
 کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کہ وڑون آدمی
 کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دلیں
 سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں حکما کا قول
 ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا
 ہم تصور کرتے ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس چیزوں کا بھی ہم تصور
 کرتے ہیں کہ خارج میں اور نکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ اور نیز ان
 چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ پہر جب ان
 چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس ناطقہ
 میں اور معانی جزئیہ قوت و اہمہ میں اور صور مادیہ حس مشترک و خیال میں نہیں
 ان تینوں کے مجموع کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ نزدیک حکما مسلم ہو کہ ذات و ذاتیات انشاء وجودات میں محفوظ رہتے ہیں اس لئے ضرور ہے کہ حقائق جوہریہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں۔ اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علی ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں بنوا اور حس و حرکت و نطق جمعی ہونگے کہ اس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ تامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشیء عن نفسه لازم آئے گا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجال و تفصیل کا فرق ہے۔ اور مقناطیس کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اس لئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ تو سلب الشیء عن نفسه لازم آجائے گا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان

ذہن میں نہ جو ہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی نہیں کیونکہ ذہن میں جب انسان
 انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت
 اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے نہیں آتی بلکہ ادسکی شے اور تصویر آجاتی ہے
 جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا ہے جیسے کسی شے کے ٹکس کو دیکھنے سے اصل شے کا
 ادراک ہوتا ہے یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیا یا بشیا ہما کے قائل ہو گئے ہونگے
 کہ وجود ذہنی کے وقت اشیا پر جو ہریت صاف ذہن میں آتی۔ مگر ادن پر یہ اعتراض
 وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرنے ہیں کہ
 اوس تصور میں دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا
 صفر و کبریات ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالہ
 میں ہوتا ہے جو جسم نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اوس بخار کو
 عارض ہوتی ہے جو دماغ میں ہوتا ہے۔ اور نیز اشخاص معینہ اوسی کیفیت خیالیہ
 میں ایسے طور پر آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں
 حالانکہ اوس صفر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور ہر اون اشیا کا متحرک
 اور مشغول اوس بخار میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی
 میں ان چیزوں کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار و حجم
 چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں کی شے کا انطباع ظاہر البطلان ہے اور
 جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہو گئے ہیں انہوں نے جو ہر کی تعریف میں
 اذ او جد فی الخارج بڑا دیا تاکہ جب تک ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے
 اوسوقت بھی جوہر اوسہر صادق آئے اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے

کہ لافانی موضوع ہوتی۔

اور اوس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے
کہ ماہیت جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مساحت ہے
اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جس کو
اسفار اربعہ میں لکھا ہے ماحصل اوسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی
شے نفس کو حامل نہ ہو نفس اوسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صحت حاصل
و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حامل ہو جسے تمام مشابہ
حق تعالیٰ کو بغیر حلول و وصفیت کے حامل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے۔
چونکہ نفس بھی مجر د ہے اور حق تعالیٰ نے اوسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ و حیث
و سمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال
میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اوسکو دیکھ کر معرفت انہی حاصل کریں اہل
ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں
چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اسلئے
اوس سے بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اوس میں پیدا کرتا ہے لیکن
چونکہ اوس میں اور اوس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال
و آثار اوس سے صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں لیکن وہ بذاتہ یہ سمجھ کر
ہو سکتے ہیں نہ ان پر آثار خارجہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ
اطلال و اشباح و جودات خارجہ ہوتے ہیں۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرت وجود نشے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں کیونکہ ماہیت کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی لخصاً۔ الغرض اس اعتراض کے دفع کرنیکے لئے کسی نے اصل نشے یعنی ماہیت کے دو نو طرف یعنی خارج و ذہن قرار دیکر ہر طرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ کیفیت ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بواسطہ عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کہنچتی ہے۔

معرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اسکی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کر وڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمائے بھی مسلم کر لیا ہے کہ ادراک اسکا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز تلفیق الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے

اوسکو نفس نہیں جانتا اور اوسکے ذریعہ سے ملفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے
یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے تو کہ چراغ نہ بینی بچراغ چہ بینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہوا اور اختلاف کر نیوالے
اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھنے
آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعویٰ کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔
مگر حیرت یہ ہے کہ علم اور کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے
اعلیٰ درجہ کے عقلا اوس میں تخمین لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا
نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے
اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک
میں دقت ہو۔ نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اوسکی یہ حالت کہ
اپنی صفت اضافہ ہے یا کیف یا انفعال اوسکو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں اوس میں تو اوسکو
کوئی شبہ نہیں رہتا کہ کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا
ہے۔ علم حضوری میں تو چاہئے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اوسکے
یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہو
تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔
اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہی اس لئے
اوسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اوسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی
ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جہانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد میں

تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اوسکو حاصل نہ ہو۔
الحاصل دعویٰ تو وہ لہجے چڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے
اور اسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں
اور اسکی حالت یہ کہ نہ اوسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم
یعنی جاننا کیا چیز ہے پہلے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف
رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اوسین تاویل کی ضرورت
بڑی بے اضافی اور بشیرمی کی بات ہے شیخ مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنی
صفات کا علم چاہئے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدرک مدرک کے لہجے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ
باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ افکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی
جب تک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب یہ
کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول
ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت ظلم فرسائی
ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اسلئے تیغ طلبہ کے لئے آزاد
ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط
بجواس کیا ہے اور یہ جو اس ہنبر کہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ اون کے ذریعہ
نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسوجہ سے مادر زاد اندام ایک
بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بہرہ وغیرہ

ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت مدد کہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لیکتا اس لئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے۔ حکما اسکے قائل ہیں کہ اگرچہ محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اس کے ادراک کے لئے اسکی صورت خاص مشترک وغیرہ میں جلنے کی ضرورت ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے خارجی کا ہمیں ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذمی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرنے کو ادراک کرتے ہو یا اسکی شے کو جس کا جوڑ حس مشترک یا جلید یہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوئے حکما یا اونکے اتباع کے کسی کا نفس یہ سمجھے گا کہ میں مقام تاریک میں بیٹھا ہوا انتظار اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تک و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جہان نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشند ان اگر کوئی صورت آجائے تو اسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح بتلاؤ تو میری دانست میں آنا ضرور ہے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ حالات عقل ہے۔

شرح مقاصد میں امام ہاشمی ج کے سوالات کے جوابات میں حکما کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مذکورک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مذکورک کے پاس جاوے خواہ اوسمیں یا اس کے آلمین۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلمین محسوسات کے حامل ہونے کو ہم اونکا ادراک

نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اس کے حامل ہونے سے حصول عند المذکر
 ہوتا ہے۔ حامل اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مذکر شے خارجی ہے مگر نفس کا
 تعلق ادراک کی اسکی شے سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ
 کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اسلئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا
 نہیں۔ پہر جو اشتیاق اور بے قراری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ
 کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب
 نہیں ہوتا اس کے رد و رد و جب ہوگی شے اور تصویر ہی ہوگی۔ پہر اس تقریر سے
 نفس کی حاکمیت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل
 شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اسکو نہیں دیکھتا بلکہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے
 غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جسکا مطلب یہ ہوا
 کہ تعلق نفس کا بواسطہ جو اس کے نفس محسوس ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج تین
 محسوسات سے نہوا اسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطی
 معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی
 چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے
 ہیں جیسے شریک الباری ممتنع وغیرہ میں اگر ان قضایا کے موضوع و محمول کا وجود
 ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اسکا جواب
 یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اسبقہ ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے
 لیکن اسکا لحظہ ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ علم اس تعلق کا
 نام ہو جو اس موجود ذہنی کے ساتھ ہوا اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا کو

مذکورہ کے وجود ذہنی بننا چاری مان لیا گیا حالانکہ ہنوز اسکی ضرورت مسلم نہیں
اسلئے کہ علم منجملہ ادن اعراض کے ہے جو نفس کو عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے
اور وہ خارج میں موجود ہے اسلئے کہ حصول اسکا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ
نفس اسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے
اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے
اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ نفس میں اسکا حصول ادراکی ہر
حصول انصافی نہیں در نہ لازم آئیگا کہ جو اہر یہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے
اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی در نہ لازم آئیگا کہ کلی میں
حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکمانے
جو متکلیفین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا
اوسی مادہ میں ادن پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں
نہیں آ سکتی ہر جسکی صورت آ رہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلافت مفروض ہے
اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوئیں ایک صورت
دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جسکا کوئی قائل نہیں۔
شراح مقاصد میں نے اسکا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی
صورت اور اسکا معدوم کی صورت ہونا بدین معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے
کہ اگر خارج میں اسکا اور اس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی
اس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو کہ صورت تشریک الباری

کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر باہی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اور سکو ہاتھ
 پاؤں وغیرہ جواہر بھی ہونگے یا منفرہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم کچھ بھی تصور کر لیں گے
 یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اس کا
 اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت اعتبار
 کس قسم کی ہے آیا اس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود
 ہو جائے اس سے وہ منفرہ ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج
 میں اول و دون جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ
 میں ہو رہا ہے اس میں بھی اسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دانستہ میں اگر انصاف سے دیکھا جائے
 اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اس کا بھی موجود ہو
 تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جسے اعتبار وجود
 کا منشاء اشتراع ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ منشاء وجوب وجود کا ہوگی اعتبار
 کو دہان کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت
 ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اس کا وجود ذہن میں نہیں
 غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی
 اسلئے کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدوم
 میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا
 وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے اور
 فی الواقع ان کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ
 وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کانچ کو باریک بین سے نہایت

سفیدی اوسین محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس
کانچ میں جب شق آجاتا ہے تو اوسین سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ
دینے والی کوئی چیز حادث نہوئی۔

اصحاح ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں
جو محسوس ہو بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح موافقین اسکی
تفسیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں
کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے
کہ اوں قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی نبطا نفس ناطقہ
کا تعلق ترکیب الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود
صرف اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ
تعلق نفس کا بغیر واسطہ حس اس کے ہوتا ہے سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی ہوگا
اختراعی ہے مثل انیاب احوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حس اس کے تعلق کی عادت
پڑی ہوئی ہے اسلئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکور
میں غلطی معلوم نہیں ہوتی اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات
منتزع سمجھی جاتی ہیں فی الحقیقت ادھکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہاں
نفس کا تعلق موجود خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی
کو دیکھا ہو تو اسکو ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اس
ایک بار دیکھی ہوئی سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے اور جو ایک بار نہ دیکھے
تو کبھی اسکا تصور نہ ہوگا بار بار نفس اوسے ایک بار دیکھی ہوئی سفیر سے متعلق ہونے کی

یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی اوسکے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو یہ امر بھی قابل تسلیم ہے لہذا کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور عقل کی غلطی جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے جس کی غلطی ہو اگر کرتی ہے یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولہ الکنہ ہے جیسے حکما حلول کی بحث میں علاقہ ثاقبیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شراح مقاصد نے لکھا ہے کہ حصول ادراکی جو صورتہ حاضر عند المذکر کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول اتصاف کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول ادراکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اوسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اوس کو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر ادھون نے امام رازی رحمہ اللہ کے اوس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورتہ یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا عرض حکما کے مشرب پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اسطوئے کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ اسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے روبرو ہو بلکہ ایک بار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کیلئے

کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کہیر کے تصور کے وقت بگلہ کی جسامت کے ساتھ نہیں ہو رہا ہے سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا و دسرون کے نفس تو اتنی باتیں نہیں بتا سکتے اسکی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترک تازیان اور دود و دھوپ کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سائے کبھی اس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ کبھی خدا و رسول کے مقابلہ کے گھنڈہ کہ جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اترے اسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاملین کر کے درست کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپکی قلعی کھل گئی کہ مدار آپکا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی حساس پتلا جٹکا گذر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپ کا امتحان یہ ہے کہ اپنے پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مایوس گے کیونکہ مجاہدست کی وجہ سے آپکا بہید ہم سے جب نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکہ مایوس اسلئے کہ اپنے اعلیٰ درجہ والوں نے اوکو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے حجاب کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اتر دے تو آپکی کسی خبر پر ہرگز

نہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تھیں سے کہنا اور جہاں صد ہا مولع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدافع عقل کا جس پر ہے اس بنا پر وہ جان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ اونکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر لگے رہتے ہیں جسکا طول تخمیناً سائون حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اونپر ہمیشہ اقل وزن رکھا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں اور ان میں ایک چمڑے کا تھیلہ لگا ہوا ہے جسکے دو سوراخ ہیں ایک میں تپے غلہ وغیرہ نباتات و جہاڑاں اور بانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نخل جاتا ہے اور اس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر انکو اسکی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھراونکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا رنگ سرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل تہر کے کوئی نرم مثل ردی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز اور انکو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے کوئی ہساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اور اس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ و افہ ماسکہ فاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور انہیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے دوسرے خرطینہ میں پہنچا

ہین وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بد لکر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اوسکو بہت پیار کرتے ہین اور اپنی جان سے زیادہ اوسکے ساتھ محبت رکھتے ہین اور یہ کوئی نہیں سمجھتا کہ وہی نبات و جادو شکل بدلی ہوئی ہین۔ اوسکے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اوسکے چار نہرین نکلتی ہین ایک کا پانی نہایت شیرین ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اوسکو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود مجسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتین جسکی عادت ہونیکی وجہ سے عقل کو انکے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہونچی اگر اوسوقت بیان کئے جلتے تو عقل بگڑ قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اوسکے محال بنانے میں کوشش کیجاتی اسی طرح مثلاً وہ آٹا جتنے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت برودت رطوبت پیوست حیوانات میں نہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہوتی جیسے انلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہین نہ بار نہ طبع نہ یا بس نہ خفیف نہ ثقیل اور اوسوقت کہا جاتا کہ عناصر اربع یعنی آگ پانی وغیرہ ایکجا جمع ہو سکتے ہین تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اوسوقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اوسوقت اوسکے قائل ہونے پر مجبور کر نیوالی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ طور آٹا متضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورت عقل سے کہا گیا کہ اگر یہب جمع ہوں اور اوس میں کسر و انحراف ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند محمول نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت

اپنے حذیرین فعل کرتی ہے اور اسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بننے کے باب میں حکما کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے ادنیٰ غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مابین تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ ادنیٰ آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو خدا کے تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس وغیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا اور رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہو جسکا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گا بخلاف خدا اور رسول کے قول کے کہ اوس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اوس قوی سبب کی وقعت اور سقدر نہیں جس سے مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا اور رسول پر ایمان لائے پہراونکی دی ہوئی خبر دیکھا اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوتا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو گئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں اس حال میں عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے
یہی وجہ ہے کہ آدمی لاکھین میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اس کے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو
مصرف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ حکم
عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے
خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اس لئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب
مصور نہیں ہو سکتے مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشتم نمونہ از خردار سے لکھنا
مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ ان کے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں انکسوراس
فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اوس روز سے

یہی اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انکسوراس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ
چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدقون سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا
کسی نے اوس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اوس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ
آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکم تھا کسی نے اوس سے پوچھا اسلٹاس
کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو بلکہ اعلیٰ درجہ کا یکجہت اوان لوگوں میں ہوا کرتا ہے جسکو تم غفلت
سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں بے تعلف ہو گئیں کہا اگر تم
تعلف ہو تین تریں تعلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برطانیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جسکے
وسط پیشانی میں ایک ہی سینک تھا ایک منجم نے جس کا نام طیلون تھا کہا کہ اٹلیا (نام شہر) میں جو دو
فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ ملکر ایک جماعت ہو جائے گی انکسوراس نے کہا کہ یہ امر غلطی ہے کسی بات
پر دلالت نہیں کرتا بلکہ سبب اس کا یہ ہے کہ اسکا دماغ کہویری میں بہا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری
تشریح بیان کیا لوگوں نے اسکو دج کر کے دیکھا تو اس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی عجیب ہوئی
کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکم جاہلیت کے بتوں پر مبنی تھوڑے سے
اس لئے آخرین لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ اسکا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل
پرستش نہیں۔

انکسور اس اسباب کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اس کے باقی رہنے کی برج
بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اس کی حرکت میں خلل آجائے
تو آسمان وزین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات
میں صحبت کا بھی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکما کو الہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ
ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا ان کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ و فیہ الاسلاف و
تحتہ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط و اودا و اورتھان علیہما السلام کے
شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اسکا شاگرد ارسطو اور اسکا شاگرد اسکندر
افریقہ و سی اور سامیطون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور
ان لوگوں میں آئے تھے پہر چونکہ حکمائے اپنی عقول کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے
دیکھا بمقتضائے طبع اور لذت عقلی اور نہیں بھی اسے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار
و لوازم کو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عرصے کو رکا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی ادن کو
راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو
وہ مفرد و دراز کا اور مست و بان کا نا آشنا اور پر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش
پہر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ نہ سر چپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصاے کور
ہر قدم پر لغزش کا طن بلکہ یقین کیا ایسا سفر بغیر راہبر کا مل کے کوئی طے کر سکتا ہی ہرگز نہیں
اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتہ اس عالم کا انکار کر بیٹھا
اور بعضوں نے گواہی دینا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا اگر
شک ہو تو الہیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے

جو علی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اوسین اور انکارین کیا فرق ہے۔

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی نسبت حکمانے بہت تاویلین کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو جو علی سینا نے کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح کو اس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وار د ہے کہ وہ گد ہے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اوسکا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے برتر اور عقل اول کمتر ہے چہر اوسکا آدمی کا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اوسکے دراز ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اوسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اوسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے سے یہ مراد کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اوس نے قبول نہ کیا بہا نیتاک کہ جبل اور عوائق جسمانی سے مجروح ہو کر تباہ قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اوس نے آواز دی کہ ٹھہر جبریل نے کہا کہ بات کیجئے او چلے چلئے مقصود یہ کہ قوت دہم میرے پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس منور نہ کیا تھا کہ قوت دہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اوسکی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اوسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا

چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہئے کہ اس کے قول پر عمل کرے
 ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اس کے طرف توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ
 جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیاء
 و اولیاء کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ
 مطالعہ اور تامل حیوانی و طبعی سے فایز ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد
 قوت ذکر ہے اور امامت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تمیز حفظ ذکر فکر
 وغیرہ اور ان کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا
 پر پہنچے اوسکا دروازہ کھلا وہاں اسمعیل کرسی پر بیٹھو تھے ان کے رو برو ایک جماعت تھی
 جن پر سلام کیا۔ مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اس جماعت سے وہ چیز
 جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک بتفصیل لکھا جسکا ذکر خلدن
 مفید نہیں غلامہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ ہاقی نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان
 سے کہین تشریف لیکن بیٹھے ہی بیٹھے طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ منور بستر گرم
 کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد توجب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لجاتے
 یہ تو ایک جانی سفر تھا غودا باللہ منہ الا اعتقاد۔

اور فکر حجت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً
 حدت پسند واقع ہوتی ہے اس لئے جدہرا دسکی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی
 ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں
 کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص ادھر تا وہ نہیں ہو سکتا۔ اور جب اعلیٰ وجہ
 کی عقلیں ہر طرف نگاہ پھیلاتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات ادن کے پیش نظر ہو جاتی ہے

اور بظاہر آثار و لوازم بھی اسکی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبدالکریم شہرستانی نے عل و دخل میں لکھا ہے کہ ہر فلس نے (جو شاگرد اعلیٰ کلبے) لکھا ہے کہ کل قدام افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اسپر دلائل قایم کیا جن کو اپنی دانست میں بران و حجت سمجھتا تھا پھر اس کے شاگرد مثل اسکندر افرودیسی اور ثاسطیوس اور فروریوس نے اوسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر فلس نے خاص اس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس سرے پہلے کو بلفظ شبہات تبصیر کر کے رد کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اوس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی قائل اور جہاں قوال اس کے حدوث پر دال ہیں وہ ماول ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تیسرے فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ انکسفر اس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم تنہا ہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اونکے مناسب شکل و مکووی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر تنہا ہی قسمت قبول کرتے ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو چہر کے پاؤں کو تقسیم کر کے اتنے اجزا نکال دے گا کہ لکھون آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اور سکایہ بھی تول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات و گوشت خون پڑی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اسکو کہتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گہانس میں گہانس کے اجزاء نہ ہوں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں اسی وجہ سے اسکو گہانس کہتے ہیں اور

تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اوسکا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے اور چاند جسم تار یک ہے ممکن ہے کہ لوگ بستے ہوں اور اسیمن پہاڑ اور وادیوں اور درمیان آستانہ ستارے ہیں مثل متحرک ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی سکتا ہیں اوسکا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے انکو ہوا حرکت دیتی ہے۔ اوسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوہے کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دینی موقرطیس جو اوسکا شاگرد ہے اوس نے یہ بات بڑی ہائی کہ اون ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اون ذرات سے دوسرا عالم بچا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اوسکا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور

یہ تاریخ فلاسفہ زبان میں لکھا ہے کہ دیموقرطیس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کوئی کی روزا دسیر گذر جاتے کہ اپنے چہرے سے جھوٹے ہار نہ لھنا۔ تحصیل علم کے واسطے مقصد حبشہ عجم بلاد و کلدیہ چند دیگر ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرہ اور تہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقرطیس یہ حال سنا اوس کے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا مگر تین شخصوں کے نام اوسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیے کہ عجم و کلدیہ عجم و کلدیہ بادشاہ نے نہایت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا۔ یہ حکیم بہت بہت اٹھا اور دہ ادسکی یہ بھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر زور کیا کرتا ہے کبھی جانتا ہے کہ انہی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کین حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا اور آسانی ہے کیونکہ اسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم طے سے ہر چیز بنتی ہے۔ اوسکی منہی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنوں کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا۔ اوسنے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیموقرطیس نے دودھ کو غور سے دیکھا کہ یہ دودھ کالی کبری کا ہے جو بارہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اوس سے نہایت تعجب ہوا اوسکی روزا دسکی صحبت میں استفادہ ۱۲۰ کرکھا کہ ان شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

انکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ گرد ہوا جو گولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جسکے مرکز میں زمین ہے، انکو جذب کرتا ہے۔ اور سب سے زیادہ ثوابت یسوع السیرین انکے بعد شمس اور اسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحركۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسو فیثا کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلم ہو اور اسوجہ سے مذہب تنازع وغیرہ جو کچھ اچھا دیکھا تھا سب صحیح مان لیا جائے۔

تیسرا فرخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اسکا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ انسان اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح ملتا ہے فوراً

بہتر ترجمہ تاریخ کریمین لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طبع تھا اسکے والد نے اندروماؤس حکیم کی خدمت میں اسے لگیا حکیم نے اسکی کمال ذکاوت دیکھکر اسکو اپنی فرزندگی میں لیا اور علوم ادب اور موسیقی سکھا کر اکیسا نذر دس حکیم کے پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھکر اریطامی بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کر کے اور افارخو دس حکیم سرانی وغیرہ کے پاس خفایاں دیکھا حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بچکانہ کو سمجھتا نہ تھے اسلئے قولوا فراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس فرعون کے پاس لگیا اس نے کاہنان مدینۃ الشمس پر حکم کیا انہوں نے مجبوری تمام اسکو اپنے پاس لے کر لیا اور نہ مانہ دوازیگ اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان لیا جب سب میں کامیاب ہوا اسکو منصب کے کاہنوں کے پاس بھیجا انہوں نے بھی امتحان آجڑے بڑے پکلفون میں مبتلا کیا جب ہر طرے سے کامیاب ہوا شہر دیونیسیا کے کاہنوں کے پاس بھیجا انہوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کر کے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباحثت نامہ ہے اگر تم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا آخر بمجوری

پہر جب انا لیدلیس کے جسم سے وہ روح نکلی اور تو ریبہ کے جسم میں گئی جو شہر تر اودہ میں محصور تھا اور فیلا س نے اوسکو زخمی کیا تھا وہ ان سے کلک رہا تو میوس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ایراسٹیدس کو لگیا اور پھل اوبولون میں داخل ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ میتیلاس نے اوسکو زخمی کر کے یہ چین لیا اور اس پھل کی نذر کی اس غرض سے کہ اوسکی تصرف کی دلیل ہو۔ پہر وہ ان سے وہ روح بوردس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۸) عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرور الہی اوسکو حاصل ہوتا ہے اور جو شخص اخلاق ذمیمہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبادا ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اوس کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں تنگ اوسکا عمل مطابق قول نہیں عمل مخالف قول باعث غضب الہی ہے۔ شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے غرض اور مکر و بات سے منقبض نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا وفعلا واجب ہے۔ جو کوئی قصداً ازلی سے راضی نہ ہو زبان کا روئین ہے امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ نتیجہ نگاہ رکھے۔ سچ کہنے کی عادت کرتا کہ نفس جھوٹ کے ساتھ آلودہ نہ ہو ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا۔ طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کے ساتھ اوسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس پر اطلاع نہ ہو۔ اور اوسکی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تصنیفات اوسکے بہت ہیں منجملہ اوسکے ایک سابلہ ذہبیہ ہے جسکو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اسکا مطالعہ کیا کرتا یا تاریخ خلائیونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اوسمیں قوت کہانت ایسی بڑی ہوتی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقعہ ہوتا۔ اوسنے بلاد کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اوسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے اس لئے شاگردین اس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مال کا نہ صرف کیا کرتا اور ان کے املاک باہم متماثل نہ تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جائے جمع کر دیتے۔ اوسنے قسم کھاتے کہ حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو مقرر ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اوسکی مجبور خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

اوسمین لکھا ہے کہ ایک بار اوس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر اُتار دیا
 اور ایک سال کامل اوسین رہا اوسین داخل ہونیکے وقت اپنی مان سے معاہدہ لیا کہ
 ایا م خلوت میں جو واقعات گذرین تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ
 نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی خافت ہو گئی تھی اوس
 حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آ رہا ہوں
 اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اسکی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے
 واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہین سب کی خبر دے سکتا ہوں۔ چنانچہ جو کچھ اوسکی
 مان نے لکھا تھا سب بیان کیا پہر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی مین وادیوں میں سفر کرتا تھا
 ہنر یوں شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیر دن میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔
 اور سو میرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذرت دیا
 اوسمین لکھا ہے کہ ایک بار کہین لہو لعب کا مجمع تھا وہاں فیثا غوث چلا آیا
 اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُتر آیا لوگوں کو اوس سے نہایت
 تعجب ہوا دراصل اوس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اتر آتا۔ الغرض
 غیب کی خبرین دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھین دکھلانا
 اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے اور جو کچھ کہے جس نطن مان لین۔ چنانچہ ایسا ہی
 کہ اوسکے شاگرد اوسکو مجبور سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے افلاطون سا شخص جو
 حکما میں نہایت سربرآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے
 اس زمانہ میں خیال کیا کہ جب تک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں

اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اونکے ہم مشرب و ہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں
 تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پہر سوچا کہ
 تباہین ملت کو اٹھانیکے لئے اگر کھلم کھلا کرستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی کمزورت
 کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر دہائیر وغیرہ اراذل بھی شریک ہیں جو حقارت کی
 نگاہ سے دیکھے جلتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اون سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر
 کرسی وہیں لگے گی جہاں اونکی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں
 سے عللاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے
 اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہوسکے وہ کر دکھائیں جب اس تدبیر
 پورے ہم خیال و ہم مشرب اونکے ثابت ہو جائیں تو پہر کیا ہے۔ ترقی روز افزون
 دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنیکے لئے یہ تدبیر کیجائے کہ اول ہم نوالہ
 و ہم پیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیروا و ہم خیال
 ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور تعرض کریں گے۔ اونکا زوریوں توڑا جائے
 کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت و جماعت
 باراسو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جاتے ہیں کہ
 پہلی بیا سلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی طے
 ہو جائے گا۔ پہر حدیث کی یوں خبر لیجائے کہ اول تو کل حدیثین آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے
 جائز رکھا ہے اور اسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہوا و راسی قسم کی
 چند باتیں بنائی جاویں جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما

اور کروڑوں اہل اسلام کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجماع مرکب ہر مسئلہ فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اوسکو بتائید غیر مقلدین و رہم و برہم کر دیا تو حدیث کو مانو کہ کون مجبور کر سکتا ہے اسلئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلہ پورا طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ لیں گے کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اوسکو بھی فتح کر لیا تو پہر کیا ہے ہر طرح سے مدخلت اور پوریش کا موقع مل جائے گا پہر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑنا چاہئے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بے گنی ہو جائے گی پہر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پہر چون چون غلطی کے افکار و وسوسہ صرف ہوتے ہیں کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تہیہ کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہو اسلئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ جسکو (رفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کہانا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جنکی ترویج و اشاعت میں کروڑ ہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد و ذکر کر کے قرآن سے ثابت کر کے جائیں گے کیونکہ اوسمیں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں انمیں تاویل کی جائیگی جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں رسمی مسلمان جن کے دل و دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب نینداریوں کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہو جائیں گے۔ پہراون مغرورین کے جوق جوق بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اوسوقت ممکن نہیں کہ نصف قدر دان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے

ندیکھی۔ چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔
 کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں مثلاً حکمانے دیکھا کہ
 کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اس کے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے بانڈی کے لئے کچھ
 گھر کے لئے لکڑی پھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا۔ پھر اس باب
 میں مختلف رائے قائم ہوئیں۔

ابقیو فیلسوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ وراثت ہیں یعنی اجسام و حقیقہ

ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ابقیو فیلسوف نہایت قانع و روزگار مند تھے ہر روز
 روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اوس کے باغ میں پیدا ہوتی تھیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور
 کے پاس جانیوروں سمیت تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی وجہ کیا کرتا۔ بھوکے رہنے کو
 زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اوس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت بخود بخود
 اوس کا قول تھا کہ قواسے باطنی احساس میں قواسے ظاہری سے بڑھے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو ادنیٰ
 ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اپنے عقل ماضی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے مسائل
 الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت
 درست نہیں۔ اوس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے تہج عبادت ہو
 نہ خوف یا طمع سے و فرخ کے اقسام کے خدا کے جو بیان کئے جاتے ہیں اونسے ڈرنا کم عقل کی بات ہے۔
 اس حکیم کو لوگوں میں قبول تام تھا اوسکی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اوسکا ولوں پر
 یہ اثر پڑتا کہ جس نے اوس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اوس کے پاس رہا۔

چھٹے مترودوس حکیم اوسکو جو بڑا کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا اگرچہ ہمیں کے اندر
 واپس آگیا اور وہ تک اوس کی خدمت میں رہا ابقیو فیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں مضمون
 بھی تھا اس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہر چند سختیان بیماری کی
 بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہین جس سے فلسفہ کو میں نے ذہنیت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں
 تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اوس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ سطواتین کو
 رشک وغیرت تھی اور ہمیشہ اوس کے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی اتفاقاً متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم او سے بٹتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مبنی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اونکے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائے گا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائے گا تو دوسرا عالم پیدا ہو گا۔

اور لوقیس اور اسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیٹس فلسیوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتا ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے

ہرقلیٹس جبکہ ہرقلیٹس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقل مند تھا فصاحت و بلاغت اور علمی خدا داد تھی۔ علم طبیعت میں اس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔ اس غرض سے کہ عوام الناس اس پر مطلع نہ ہوں دور دور تک اس کتاب کی شہرت ہوئی در یوس بادشاہ عمر نے وہ کتاب سمجھانیکے لئے اسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دئے مگر قبول نہ کیا۔ ہرقلیٹس اسکو یہ طوطی اور دعویٰ کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر اسکی بحث و تحقیق میں فنا کی گروہ کچھ ایسی تھی چہ نہ کہ اسکا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اسکا قول تھا کہ لوگ آگ سمجھانے کو بہت دوڑتے ہیں مگر چاہئے کہ نبض و کبدہ کے دفع کرنے میں اس کو بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گہر تلف کر لی اور وہ جانین اور ملک تلف اور دیران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ زار زار روتا صحبت خلق سے

پہر عکس اور سکا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل موجودات کا آگ ہے۔

ثالث فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جسکی طرف حق تعالیٰ نے نظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اور اسکی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اس کے انحلال سے ہوا بنی پہر ہوائے صاف سے آگ سلگی اور دھوین اور بخار آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کو اکب۔

اور افلاک و کو اکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

بقیہ صفحہ (۱۱۴) نہایت اخترا کر تا مگر بڑے بڑے سیلون میں جاتا اور رکون کے ساتھ کہیلتا لوگ اور اسکی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے مسکینو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا رکون کے ساتھ کہیلتا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو اپنے درست کر نہیں سکتے۔ غمخواری اور اسکی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ اونکی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چوڑا کر پھاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کہا کر دین غریب کی پانالین فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اور سکو کافی بہرہ تھا۔ علاوہ علوم حکماء یونان کے علوم حکماء قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے سکون شمس کا حکم بتعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا۔ اور سکا قول ہے کہ ان آسائوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق اور عالموں کی ایسے غفر سے ہے کہ عقول بشری اور اسکی کنہ کے اور اک سے عاجز ہیں اسلئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اور غفر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ غفر محض و ہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اور غفر تک پہنچیں اسلئے وہ اور اس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲۔

طاليس میطی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے

زمین جما ہوا پانی ہے ہوا وزندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جائیں
 حکماء کے مشائخ کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولے ہے جو قائم بذات ہے نہ وہ

طاليس فیلسوف تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہو وہ ہی شخص تھا علم طبیعت اور علم
 ہیئت کا وہ موجود ہے۔ کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی نے دی اور اصول ہوا اور زوال
 اور صعود اور اسباب برق و رعد کو اول اویسی نے شخص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت
 نشین و تنہا گزین اور زائد و قانع تھا۔ لیکبار طلالی کہ کسی کسی صیاد کو دریائے مین ملی شخص نے اس کو لینا
 چاہا اوسلی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پر خاشس پیدا ہوئی۔ آخر سبون نے اتفاق
 کیا کہ نفیس کاہن کے حکم پر فیصلہ ہوا اس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے سبون
 نے بالاتفاق طاليس کے پاس لایا مگر اوس نے قبول نہ کیا۔ کسی نے اوپر اعتراض کیا کہ اوس کے علم نے
 اوس کو نفع نہ کیا کیونکہ فقر و مسکنت اوسلی اتناک واقع نہ ہوئی اوس نے جواب دیا کہ عقل و اسے زیادہ
 مال جمع کر نیکو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو بنگری کو حقیر جانتے ہیں اذہکی توجہ اور رغبت صرف کتاب علوم
 و معارف کی طرف ہوتی ہے طاليس تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ تا ایک یہ کہ آدمی بنا یا۔
 دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا مرد میں پیدا کیا نہ بربر میں کیونکہ بربریوں میں علم نہیں ہے اوس کے شاگرد نے
 اوس سے کہا کہ تمہارا مجھ پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اوس کا شکر ادا کروں اور کچھ بدلادوں
 کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی ہوئی بات اور میرے
 وصول مستخرج کی تعلیم کرو گے تو اون چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲۔

سقراطین سقراطیوں کا حال تاریخ کو ایک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم اکابر حکماء یونان سے تھا۔ مولد
 اور مسکن اوس کا شہر آسن ہے فنون حکمت فیذا غور مثلاً کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت
 الہی میں معروف رہتا۔ شاگردوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ
 حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہیے کہ نفوس مقدسہ میں اوس کو ودیعت رکھیں نہ مردار حیوان
 اور نفوس متبرکہ میں طالب علموں کی کثرت اوس کے یہاں استدرجی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے
 جن میں سے ایک فلاطون بھی ہے۔ یہ حکیم کہا نام کہتا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور نہ کرموت اور
 عبادت اگلی زیادہ کرتا اور ہمیشہ سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے برے کہنے کی کچھ پرواہ نہ
 مکر تا کسی مجلس میں شاعر نے اوس کی ہجو کی ایک ماسو شخص نے خالی الذہن اوس سے پوچھا کہ یہ

متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اسکو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا بلکہ عقل عاشرے
بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ
جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولے نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولے
بھی موجود ہے۔ اسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ افعال و انفصال جسم

بقیہ (صفحہ ۱۱۶) ہجو کسی ہے بلا تکلف کہا کہ یہ میری جوج ہے اور میں اس کے لایق بھی ہوں۔ جب
اسکی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر اس کے حکام اور کشیشوں نے
منع کو جرم اور اسوجہ سے اسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جسر قاضیوں کے مہرین لگی ہوئی تھیں
بادشاہ کے پاس بھیجے اس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اسکو
چوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہو گا اور اگر ادھکا خلاف
کردن تو کم ماعثر سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ
مرا قید سے چوٹنا اور عالم تجروسے ملنا اور لباس ظلمانی اوٹنا کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما
تبدیل لباس سے دُر کر حق کو ہرگز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر
چونکہ اوندنوں تجارتی کشتیان کہیں سے واپس آئیوالی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک
کشتیان نہ آئیں کسی کو قتل نہ کرے اسلئے سقراط جس میں پابندی غیر متعید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا
وہاں ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل سے عہدہ طور پر چل کرتا۔
جب کشتیان پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہاں سرور و متاعی
کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث ہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اغیار
کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہرین کون چوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں
نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصد جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پانوں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانوں پر ہاتھ
پہر کر کہا سیاست اللہ نے اعدا کو باہم قرین کر دیا کہ لذتوں کے تابع الما اور الم کے تابع لذتیں
کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق و اسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی
نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اس کے
اقوال و افعال میں کسی قسم کا غور نہیں کیا اس نے (جو اسکا شاگرد تھا) اسکی توجہ دیکھ کر کہا

کے اوصاف ہیں اور ادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کچھ کا مادہ کچھ نہیں بلکہ مٹی اور پانی تو
اور اسکے قدم کے قابل اسوجہ سے ہیں کہ اگر حادث کہیں تو پہراؤ اسکے لئے مادہ کی
ضرورت ہوگی کیونکہ ادہ کی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت
ہے جب اسکو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقل کے قطارین شریک ہو گیا جو مجرد مادہ سے ہیں

دقیقہ صفحہ (۱۱۷) اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بد مناسبت مگر میں جانتا
ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کر نیا الاروے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے چند مسئلوں میں پوچھنا چاہتا ہوں
سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھلو کہ میرے پاس یہ ساعت اور صوبت
کی ساعت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہونگا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں
پہنچ جاؤں گا۔

القصد بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جا کر غسل کروں تاکہ کسی پر
زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس انشائیں لے سکی
عورت لڑکوں کو لیکر آخری دیدار کے لئے آئی اسکے پرائر کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔
سقراط نماز سے خارج ہو کر عورت اور چہوٹے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے
ساتھ رہو۔ انفرظون نے (جدا سکا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو ہماذگون کے حق میں کیا کرنا چاہئے
کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ انجمن نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نص
پر مامور رکھو تو اسوقت میں تم سب سے راضی ہوں اسکے بعد نہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے
بلا تکلف اسکو پی لیا اسوقت شاگردوں نے آہ و فغان اور داویل سے گویا خشر بر پا کر دیا سقراط
نے کہا میں نے غورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغان کو سیکھے مگر کچھ مفید
نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اسکے خوف سے ساکت ہو گئے سقراط اٹھ کر ٹھہرے لگا اور
نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب بدودت حولی
قلب پر غالب ہوئی انفرظون نے کہا کچھ فرماتے ہو کہا انہیں نصیحتوں پر ثابت رہو پہراؤ اس کا
باقاعدہ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکماء کے تسلیم کیا
اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اسکی ایک سو
سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سراسر غلطی ہوئی اسوجہ سے جو
لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۱۷۔

اور سب درست یہ فائدہ ہوا کہ اب اسکے مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وجہا کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہونگے اور سب کا خالق حق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کیلئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب انھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت وکی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولیٰ ہیں اور قبل اس کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے ان کے وجود میں سوائے حق تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہ ان کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بظاہر لفظون میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ ان کا خالق ہے نہ وہ اسکے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اس کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا پھر وجود ان کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو ان کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو ادینین سے ایک لمبھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے۔ مثلاً بنجار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوان میں سب کیلئے وغیرہ جڑ دے اور صرف ایک کیلار رکھیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بنکلی جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا تخت کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اس کو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود

وجود میں آ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہونو خود بخود پیدا
 وجود ہوگا اور سین حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمائے
 تصحیح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اسکے نزدیک
 متخلل جہل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت نار میں ضرورت ایک ہی
 جہل ہے یعنی جہل نار بعینہ جہل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جہل مستان نہیں
 اسی طرح عقل اول مجہول نہیں ہو سکتی پہرا و نہوں نے سلسلہ علت و معلول کا
 عقل عاشتر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو
 عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشتر کو فلک نہم اور ہیولے لازم
 ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ
 اور افلاک عشرہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے۔ پہر جب ہیولے اور مادہ عالم
 کا غیب سے عقل عاشتر کے ہاتھ آ گیا تو وہ مجبوری جو اوپر کے سلسلہ بھریں تھی
 جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اسکو حاصل ہو گیا اسلئے
 جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع
 موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اور
 کل انتظام عالم کا عقل عاشتر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی
 یا تحتانی میں کوئی اسکا خلاف کر سکے اس اتفاق خدا فی میں جو نہ غصبی ہے
 نہ خدا داد اسکا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو
 پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصلد من الی احد الا الی احد کی رو سے
 خود او سین اسکی صلاحیت ہی نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل خال

واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ ادنیٰ کو مفکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود ہے اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقل کے لئے حالت منظرہ ہو نہیں سکتی اسلئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں۔ اور صرف اس وقت اور نو فلک پیدا کئے گئے کی یہ وجہ ہوئی کہ اس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و مہبوط اور استقامت و حرکت وغیرہ لوازم جدا ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو ان لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اسلئے سات سیاروں کے لئے سات فلک اور جملہ ثابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک یعنی جملہ نو فلک ضروری۔ سمجھے گئے۔ اور وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ میں تسلیم ہوئے ہیں جسکا حال سید احمد خان صاحب نے تہذیب الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدے قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول عشرہ کے عقول احدى و عشرين علت تامہ اس کے قرار دیئے جاتے اور وہی دلائل لمیہ ہوتی ہیں ان کا کذا کان کذا ہف وان کان کذا کان کذا ہف۔

اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ آیات کے دلائل لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخنییات و اختراعات کو لمیہ مفیدہ قطع کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

عرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے۔

حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس مسئلے۔ مجردات عن المادہ کو لازم ذات واجب الوجود قرار دینا اور اس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایضا عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اسکو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشر کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اون کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اونکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات میں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہو کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمائے کیا ہے۔

ملل و محمل۔ میں شہرتا فی رحمہ نے کس نو فانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا کہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا، جائز نہیں اسلئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول کو معلوم نہیں کر سکتی اسلئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بعد نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اس وقت وہ اکیلا اس کے سوا کوئی نہ تھا اتنے۔

تایخ کریم میں تالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدء عالم ہے اسکی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا تپا نہ تھا پہر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا اتنے۔ ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ میں مگر جو کہ صفت تخلیق و صفت

کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیت وغیرہ
مخل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سلب کر کے ادنیٰ درجہ
کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا
خود کمال ہے تو سمجھ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہویکا حال ابھی معلوم ہوا کہ
اس کے وجود میں حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لایصد رعن الواحد الوجود
کی وجہ سے صفت تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اس کے
مخلوق کی مخلوق ہو سکتی غایتہ الامریہ ہے کہ وہ صفت بجال متعلق موصوف ہونا
جیسے زید کا تب علامہ تو فی الحقیقت وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت
کمالیہ اوس میں نہ ہو تو اس کو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا اور
معطل الوجود نعوذ باللہ من ذلک۔

جس طرح سمجھ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مبہول الکنہ کہتے ہیں
اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود
بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا
ممکن پر درست نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتدا وجود دیتا ہے
تو سب خوبیاں اسٹھ جاتیں۔

محققین اہل معقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لایصد رعن الواحد
الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر ان کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ
ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقل و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم و برہم و برہم ہوتا

اس لئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے۔ اس صورت میں نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولی کے ماننے کی نہ انلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقول کو جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔

رہی سیمیات کہ تقدم مادہ کا اون پر لازم آئے گا تو اس میں کوئی قیاحت نہیں کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلومات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر اونکا تقدم ضرور ہو۔

اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ سطح قائمین ہیولی کے نزدیک مجردات و انلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا وجود تمام عالم کا ہو جیسا کہ اشراقین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصویری کافی ہے گو ماہیت اسکی بالکنہ معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اسکا ادراک نہیں۔

اور نہ انلاک و سائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ علل ہی کا باطل ہو گیا تو اونکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے

کوئی وجہ تخصیص نہیں۔

اصل نشان تمام انویات کا یہ ہے کہ حکما نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت ہوئی اسلئے کہ فی الحقیقت تمام احوال موجودات و مخلوق پر موقوف ہے پھر وجود ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر انہوں نے جرأت سے کام لیا اور بیاکانہ اس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچارہ عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جنکو خالق عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملامت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر قدم پر ٹھوکرین کھا کھا کر ادھو کو ہی تباہ کیا اور ایک عالم کو تعزلات میں گرا دیا اگرچہ حقیق و واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقل ہے اسلئے آزادانہ اوسمین تقریر کیجاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی میں یہ لفظ ایسا متعل ہے کہ ہر کس و ناکس اس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے توضیح بیان کیلئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اوسمین تحلیل ہوں گی اور ہر چیز کو عقل میں اس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے، اسی طرح بخرارت و برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہو گئی صرف ہیولی رہ گیا اس کو بھی علیحدہ کیجئے اب اس

لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل معدوم ہو گئی ان اجزاء میں کیجئے
تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جسکو دجو دیکھیں پہرا اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے
ساتھ دجو دجو دہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو دجو
را بطی اور جدا کر نیکی وقت جاتا رہا مگر اوس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم
ہو جائے ورنہ لازم آتا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ
وہ باطل ہے۔

الحاصل اون اجزاء کی تحلیل کا دجو دنی نفسہ زائل نہ ہوا اب اون اجزا
میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اس لئے کہ اوس مرکب لکڑی سے اون اجزا
کو ہٹنے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اون میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل
کر لیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اوس کا ممتاز
ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ
یا بو وغیرہ اور ایک دجو دجو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے
یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اوس کے دجو دجو کو علیحدہ اسی طرح بو کو علیحدہ کیجئے اور اسکے
دجو دجو کو علیحدہ اس تحلیل کی وقت ایک ماہ الامتیاز چاہل ہو گا اور ایک وجود اور
ظاہر ہے وہ دجو دجو میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی
ہے کہ وہ سب اجزا کا مدار موجودیت ہی ہے اون وجودات خاصہ میں کوئی وجود
ایسا نہیں جیسے یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب
اوس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اون علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی
اوس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاجرم فی التصو

کے لحاظ سے کہدین کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو گا جائے گا تو وہ قابل اعتبار نہیں اس لئے
 کہ کلام اس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل
 ہو۔ پر وہ وجود و تحلیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اسلئے
 کہ آخر کچھ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود مشترک نہ محسوسات سے ہو گا۔ تحلیلات
 نہ انتزاعیات و اختراعیات سے۔ اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور بننے پہلے
 ہی تمام متمیزات کو اس سے غلطہ کر دیتا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں
 داخل نہ ہو اسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات
 سے نہ ہو اسکا تصور محال ہے جیسے مادر زاد نابینا، اذواء اور الوان کا اور مادہ
 بہر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے
 تو ایسا کہ جسکا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسیط
 ہونیکے وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی۔ ہر سم وہ مفید کتب نہیں بعض لوگوں
 نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اس وجہ سے کہ بدیہات کا علم ہوتا ہے
 اور وجود ادخا جرد وجودی ہے پہراگر خبر بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں
 اگرچہ بادی المرائے میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم
 ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اسکے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور ہو اکر تا ہے تو وہ
 چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اسکی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر
 بر تار برقی ہو دبان کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ (تار برقی موجود ہے) ،

بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تاربتی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح دانا انسان کو ہر نفس
بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہر گرج صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا
ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میرمی دانست میں بدنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں
کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی
پھر جس قدر کوئی شے اس سے دور ہو اسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا
مفہم ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال میں تصور
کر نیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کے کہ جملہ احوال ذاتی اپنے ارسکو
معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لاینکی کوئی ضرورت نہیں باوجود اسکے
جب اپنے پورے احوال اوسکو معلوم نہ ہو سکے تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے
اشیاء کے ذاتیات و احوال اوس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔

اوسکو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو
دوسروں کی ذات و ذاتیات بتانے کا دعوے کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔
اسکو بھی جانے دیجئے فور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہیں اوسکی
تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جسکا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اوسکو موجود واقعی
کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو کہ اپنی
بصارت و سماعت اوسکو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت
اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی وقتیں پیش آئیں جسکا حال کینہ
اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اس کے اس میں کشف
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود
سب کے لئے ایک برہمی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اس کو خبری
حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت
کہتا ہے کوئی زاید علیٰ الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی
مشکل انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہئے
اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پہر کون سی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے
یہ مفہم پھیرائے جائیں جسکامں وجہ اور اک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الحدیث
ادس سے ہو جائے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اس کی نظری ہے
یا سماعت و بصارت وغیرہ بہ مجرد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم
نہیں اسی طرح نفس تعلق جملہ حواس و عقل کو بدیہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے
مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اس کا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔
الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اس کی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلیٰ سینا
کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی
چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انزعاج کرتا ہے
(یعنی وجود و مصدری کو)

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکمائے

مشائیں بھٹکے تابع جو علی سینا ہیں اور نکاح مذہب ہے کہ ہیولے بالفعل نہ بالذات متغیر ہے نہ ذات دفع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اوس میں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولے کا وجود اوس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک امر مباہن سے دوسرے مباہن کا وجود منتزع ہو۔ اسلئے کہ ہیولے محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عنایت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہو جائیں۔ اور ہیولے سے بھی ہیولے کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولے النفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اوس سے وجود منتزع ہوا اسلئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متغیر نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولے سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولے کی وضع تو محسوس نہیں اسلئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ ب صورت سے متعلق ہیں اسلئے عقل انتزع وجود کا بعد احسان تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزع وجود کیا ہو تو یہ مسلم ہے مگر اس وجود میں ہیولے محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولے کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی نہیں بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بسیحی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب موافق کی بھی یہی مراد ہوگی اوس قول سے کمال

کے نزدیک وجود بھی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معافی مصدر یہ ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاعی ذہنی وہ ہے جسکا نشا واقع میں موجود ہو ورنہ وہ انتزاعی ہو گا جسکو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور نشا انتزاع میں خاص قسم کی مناسبت چاہئے ورنہ وہ بھی انتزاعی ہو جائے گا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا نشا خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اسکا نشا خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

۱ اور اکل معنی مصدری ہے جسکا نشا خارج میں خاص قسم کے حرکات میں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص نشا ہو گا نہ سمجھ کہ قعود کو نشا قیوب سے نکال لین یا نشا اکل سے جسکو انتزاعی کہنا چاہئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھارہا تو وہاں تینوں انتزاعات موجود ہوں گے مگر نشا انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا نشا پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا نشا وضع خاص اس چیز کی چیر وہ شخص ہے اور نشا اکل کا منہ کے خاص حرکات راب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے اس کے لئے بھی خارج میں نشا انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہونگے بلکہ انتزاعی ہونگے پھر اگر نشا انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل مقابلات اس سے

مسلوب میں قطع نظر اسکے اگر انتشار انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری انسان سے بھی منزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں قبائیں میں حالانکہ ایک معنی انتزاعی و اعتباری متعارفوں سے منزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو قبائیںوں سے کیونکر منزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے بھی منزع نہ ہوگا اسلئے کہ شخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اس سے منزع ہو تو بھی وہی خرابیان لازم آئیں گی جو نفس ماہیت میں تھیں جب وجود نہ ماہیت سے منزع ہو سکتا ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اسکا مسلم ہے تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منزع ہو کر تے ہیں گو اسکی حقیقت بسبب کمال نظری ہوئی تھی ہم نہ بتا سکیں جسکا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کر دینا بغیر اسکے کہ اسکا انتشار انتزاع معین واقع میں نہ ہو بالکل خلاف عقل ہے بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کو کی چیز ہے جسکو ماہیہ الوجودیت سے تعبیر کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے یا زائد علی الماہیتہ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اسکا سمجھنا ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اسلئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کیجاتی ہے لیکن قبل بیان مقصود ناظرین محرم اتنی درخواست ہے کہ (انظر الے ما قال ولا نظر الے من قال) پر عمل فرما دیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاً کما قابل تعمیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اسکو دیکھتے ہیں اور اس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اسکا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت اس نام سے اسکو ذکر کر کے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں۔ اور

اگرچہ ان غرض اور اس سے متعلق نہ ہو تو اس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جسکا کوئی نام نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اسلئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے ان کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں بلکہ ہر ایک کو تارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب تارے ہیں پر عقلا نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو انہیں بعض امور ایسے ہوں گے جو اور دن میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کے ساتھ خاص ہوں گے تو عام کو جنس اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہئے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جسکو نطق کہتے ہیں انکی ماہیت حیوان مطلق قرار دی۔ اور گوسے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر پکا رتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں اسکو ماہیت حیوان نامیق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اسکو ماہیت حیوان صاہیل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اسلئے مطلق کے معنی دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تعبیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود ان سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات ہیں غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اس سے منفک نہ ہوں اور ان میں سے خاص وہ امور جو زائد علی الذات ہیں

مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم سے ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شجر نے
 شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولین نظر کرتے ہیں کہ کونسے مضے جنسیت
 کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم ہو بھی جا
 ہیں انتہی۔ اسلئے ماہیات کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں نہایت
 دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے
 اور اس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج
 چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور
 کر سکتی ہے اور اس تصور سے اسکو کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے
 مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے اسلئے بعضے امور کو ذات قرار دیکر وجود کو
 علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتی ہے۔ اسلئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ
 جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اس کے ساتھ ہوتا ہے
 اور ذہن میں بھی اسلئے بادی الرائے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عارض ماہیت
 سے ہے مثلاً جب اس نے حیوان ناطق کو ذات ٹہمیرایا تو ظاہر ہے کہ وجود
 اسکو عارض سمجھا جائے گا خواہ طرف خارج میں ہو یا طرف ذہن میں اسلئے کہ
 حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہئے
 کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اسکو تو ذہن نے جو ذات خاصہ سے ٹٹول ٹٹول کر
 نکالا تھا یعنی ان موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد ماہیت قرار دیکر
 شایع تجربہ نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے

یعنی ہر بیت شخصیت مگر عقل ادس کی تفصیل کر کے ماہیت نوعیہ و شخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزا محمول ہوں یعنی اجزائی خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہیں جیسے گھر کے اجزاء۔ اور جو اجزا محمول ہوں اور کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہی۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہے وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذات متا صلا ہیں اور امور ذہنیہ ان کے اخلال میں۔ اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صورت کلیہ میں نفس میں جزئیات سے منترع ہوتی ہیں۔

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متا صل اور واقعی ہے وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی نیز ہے جس کا انتشار خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اس سے منترع ہوا۔ خواہ اس کی تعریف میں موجود لانی موضوع کہئے یا بانہ اذا وجد فی الخارج کان لانی موضوع کہئے اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر بسیط ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جو خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتبار میں ہوا۔

اور اس حیثیت سے کہ اس کو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منترع ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں ان سے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم

ایک گنا کہ زید جو ہر نہ ہوا سئلے کہ جو مرکب عرض و جو ہر سے ہے وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہو کیونکہ نمو ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحاصل ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اول سے خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء ذاتیات مابیت ہیں مفہیمات شعریہ ہیں۔ جیسے احتیاج الے الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہو وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متخیر۔ اور انکلیان قلم کپڑے کے قابل ہونے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے لکھنے کا شکل۔ اور خاص قسم کی حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مغضب فرحان حزين وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جو ہر وغیرہ امور ذات زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے وہ ایک امر بیض ہے جسکو وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تخرید کے اقوال مذکورہ بالا بھی اسی کے مؤید ہیں۔

پھر اگر جو ہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجہ ہوں تو ضرور کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجہ کہتا ہی نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مابیت جو ذہن میں ایک شی

بنی ہے وہ اوس کے اجزا میں جکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متصل ہیں نہ ان سے جو
 مرکب ہے وہ متصل ہے اور اگر وہ موجود خارج پر محمول ہوں تو کوئی فیصلت نہیں کل انتزاعاً
 محمول ہوتے ہیں جیسے ملک پر فوق محمول ہوتا ہے۔ غرض مفہوم جو ہر وغیرہ ذاتیات امور
 انتزاعیہ میں جکا خارج میں وجود خاص ہے بلحاظات مختلفہ۔ اور حسب طرہ موضوع میں نہ ہونا اور
 طول و عرض و عمق اوس وجود خاص سے منترع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منترع ہے
 بلکہ حسب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اوس موجود خاص کے ساتھ تعلق ہے ملول
 عرض و عمق کو نہیں کیونکہ ان کیفیات سے اوس کا تقویم نہیں اور کو اس کے تقویم میں
 دخل کیمن تو بجا ہے باوجود اسکے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں۔ اسی طرح جیسے
 باعتبار حسن کے اوس وجود خاص سے حساس منترع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منترع ہے
 اس اعتبار سے حساس کو کوئی فیصلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ اکل عرضی ذاتی نہیں تو
 کہیں گے کہ حساس بھی نہیں بلکہ اکل بالطبع کو ذاتی کہیں تو بیوقوف ہوگا اگر غرض مفارقت ہو تو اکل بالفعل ہے
 اکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اوس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت
 کیلئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اسلئے کہ نمو ہر حیوان
 میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہو مثلاً انسان
 میں نموتخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے باوجود اسکے اوس کو
 ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر ذونون کو ذاتی نہیں کہتے
 اسی طرح مٹھدی بالطبع ہونا اوس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت
 نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہئے تھا کہ وہ بھی ذاتی
 ہوتا۔

علم ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے مطلق اوس سے منتزع ہے
 ہے ویسا ہی باعتبار اسکے کہ نفس مدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اوس سے منتزع ہے
 مگر اوسکو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کی خبر داخل نہیں اگر جو ہر ذہن غیرہ داخل ہوں تو
 ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی دہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی
 ہے اگر ماہیت کے اجزاء ممکن دونوں آکل بالطبع مدبر البدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع
 نہ ہوگا کیونکہ جیسے جو ہر ذہن غیرہ انتزاعی ہیں ویسے کچھ بھی ہیں دونوں کا منشا خارج میں موجود ہے
 اور کچھ بھی ضرور نہیں کہ اوس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اسلئے کہ انتزاعیات کا
 اہتمام ہی کیا دیکھ نہیں رہے ہیں اور جب حکمانے اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے
 اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر کچھ ماننا دین تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے
 بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیا جائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت
 ذات قرار دیکر ذات لینے وجوہ خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کر دیں تو کچھ ہرگز نہ
 مانا جائے گا۔

تقریر سابقہ سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جسکا انتزاع موجود
 خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں بنے گی موجودات
 خارجیہ سے لیجائے گی اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت
 دی ہے کہ جسطرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اس میں آجاتی ہے خواہ وہ
 مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی خبر کی کو دیکھتا ہے تو بخلاف تشخصات خاصہ کلی بناتا
 ہے کبھی کسی منشا سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر منشا کے اختراع کرتا ہے

کسی ایسی صورت بنایا ہے کہ خود اس کے وجود کا خود قائل نہیں مثلاً ماشی و لاکھن وغیرہ کے
غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت
 نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورت جزیئہ میں حکایت ہوتی ہے
 بخلاف صورت کلیہ کے اور میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ
 بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخصات
 نہیں پہر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور عیشہ اور کلیات کے ساتھ ہوتی
 ہے اسلئے اکثر ان کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی
 کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی وجود خارج میں ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سے
 عقلاؤں کے وجود خارجی کے قائل نہیں اور ان کے مذہب پر وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی
 نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اس پر کیونکہ صادق آئگی اسلئے کہ صورت کو تو ذہن نے
 بحذف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی میں حیث ہو کلی کے محلی عنہ کا خارج میں ہونا
 بجاہت عقل ہے بلکہ اس کلی تشبیہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں ہی کلی ہوگی حالانکہ
 کوئی اس کا قائل نہیں کہ کلی میں حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جبکہ پاس کلی کا وجود خارج
 میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوی
 ہیں بسا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اختصاص ہیں باوجود اسکے کلی کہ
 خارج میں موجود کہنا قیاس العائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے
 خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے اس کلی کو دیکھ کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ
 نہیں سمجھتا کہ کلی تو اس کے تعلق سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی
 ہے وہ خارجی سے نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزیات

محسوسہ کی صورتیں بواسطہ حواس کے جس مشترک میں جاتی ہیں پر خیال میں وہاں سے تجربہ یا
 کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جبکو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ اشیا کی تقریر نقل لکھی
 ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف نقل نہیں ہے جب کلیات محسوسات کے
 بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہئے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہوگا
 کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی
 کی ہو نہیں سکتی لہٰذا وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبداء و آثار خاصہ
 ہے تو یہ مبداء و آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اسکا تکون بحدث تشخصات ہے تو
 اسکا وجود بربادیت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علم ہذا القیاس صورت ذہنیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں
 جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اسطور پر کہ نسبت و توہین
 پیدا ہو جس سے قضیہ محقول بنے تو اس اعتبار سے کہ جس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت
 محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق نہائیگی اس صورت میں انسان حیوان کا
 محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اسوقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ
 اس موضوع کا خارج میں وجود نہیں جب ایسے قضیہ میں حکایت ہو تو الا ممکن معدوم وغیرہ میں
 بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو سہلہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہئے
 گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب معمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب
 خارج میں ہونہ سکے تو انزع کسی چیز کا اس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بنے اور
 چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور وہنا و خارجا وہ معدوم
 ہے جیسا کہ صاحب مسلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ تصور ہوگا وہ اس محال کی

صورت نہ ہوگی پہر محمول کے ساتھ اسکا نصف ہونا نہ بطور انقسام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع و محمول کا یہ حال ہو تو اسکی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اسکے جب شریک الباری متنع کہا جاتا ہے تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف عمل و ذہن ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلقی نہیں اسصورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ اتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئے گا اسلئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اسین تھا کہ خارج میں صرف اشتیاض و جزئیات میں ماہیت کا نہیں ہے اس دعوے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو ان کے موجود ہونے کی وقت تشخص و وجود انکو عارض ہوگا اسلئے کہ کلی میں حیث ہو کلی کو وجود نہیں پیر اس عرض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشی لشی فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت و وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پیر اگر بحسب قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدو وجود ہوگی پیر وجود سابق میں بھی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ سب لازم باطل ہیں۔

اب یہاں ماہیت کو موجود کہنے والو کو نہایت پریشانی ہے معقول و فاعل تو فریعت کا انکار کر ہی لیا اور کہا کہ ثبوت الشی لشی مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود

عارض لازم ہوگا اور اگر متلزم مثبت کہہیں تو مابیت کا وجود بعد اسکے ہوگا کہ اسکو پہلے
وجود ثابت ہوئے کیونکہ ثبوت الشی لشی یعنی ثبوت الوجود للماہیۃ متلزم ہے اور ثبوت مثبت
یعنی مابیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے محقق موصوف نے
آخر مابیت کے واسطے تدبیر نوکالی مکررہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جسکو کل حکمانے مان لیا ہے
تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور مابیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا
دونوں برابر میں اسلئے کہ دونوں حکما کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود مابیت کے
قائل نہ ہونا آسان ہے اسلئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس
قاعدہ کے کسی کو اس میں کلام نہیں۔ محقق نے جو متلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اسلئے
کہ بمقتضی اس قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعد وجود بیاض ہو
حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ متلزام مثبت نہ کو صرف اسبق قدر لازم ہے کہ وجود
مثبت نہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم دیاض میں یا بعد جیسے
ماہیت وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت نہ فرع مثبت ہے
حالانکہ مقتضی ابطال ایجابی کا یہی کہ عارض کسی درجہ کا جزئہ معرض کے بعد ہو عقلا کا قول ہے
ثبت العرش ثم انقض یعنی یہ سب وقتیں جہی تک ہیں کہ مابیت کو موجود خارجی کہیں اگر
اسکو انتراعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میسر باقر داماد نے مثبت نہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور
ہے کہ ثابت مثبت نہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معرض کے
ہے مگر چونکہ مابیت وجود میں ثابت مثبت نہ کے وجود کی فرع نہیں ہو سکتا اسلئے اسکو
تقریر فعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بیدہ کے مذہب پر مفرع ہوتی ہے

کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا بالذات نفس مابیت ہے یعنی جاعل نے
 نفس مابیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منترع ہوتا ہے اور مابیت مع الوجو
 اثر جعل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود مابیت کے لئے فعلیت
 مابیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت مابیت اون پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو
 مقضیٰ ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استدلال عام ہوتا ہے
 اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اوس کے تقرر کے
 جیسے ثبوت الذاتیات لذات میں۔ فاضل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا
 کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بہ نظر خصوصیت حاشیتین کے نہیں بنتی
 تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت رہی قاعدہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت الثبوت
 سلم رکھا جاتا کہ مقضیٰ ربط ایجابی تو وہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود ذاتیات میں
 چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اوسکو مستثنیٰ کر دیتے جیسے
 فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات و ذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بیط مقضیٰ اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو جائے

خصوصیت ربط وجود اور اوس کے توابع مقضیٰ اوسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے

امکان وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے

اور اگر کہا جائے کہ امکان مفہوم عدمی ہے منسوب ضرورت تو اوس کا جواب یہ ہے

کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئی ہے اور اسی پر بنا اوس قاعدہ کی ہے کہ

کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اوسکو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل اور وجوب

کو لہجے اور کا تقدم تو وجود تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اس لئے کہ ہم بالبداهتہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج و غیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض میں ذہن اور نکلے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج اے الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا ایتھے ملخصاً۔

الحال ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت نہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اسکی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکانات وغیرہ حیثیات مختلفہ متنوع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور نشاء انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کو کی چیز ہو حالانکہ اس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اسکے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عارض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقرر درجہ پہلی ممکن تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقریر میں ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارض ہے اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا۔

بہر حال نفس ذات قبل عروض و تقرر و وجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تماکز نہیں اسلئے کہ تماکز کا مدار تماکز شخصیات پر ہے اور شخصیات کیلئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ شخص وجود سے متعلق ہے خواہ اس کو مساوق وجود کہئے یا عین وجود اور قبل وجود جب شخص نہیں تو تماکز بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تماکز ممکن ہو ایسے انسان و فرس و غم اوس حالت میں ایک میں ایسے کچھ نہیں پر یہ بات کیونکر مساوق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اسلئے کہ اوس حالت میں انسان جب کوئی خیر بھی نہیں تو تقرر اور وجود کس کو عارض ہو گا عدم ہمت کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجہ میں اگر غور کیجئے جس پر مدار اور اکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئے گی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو حادث ہو گئی تو وجود کو عارض کہنا اوس پر آسان ہو گیا و جدوں کی یہ ہے کہ کبھی اوس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرشکی فہم نہ پہنچی۔

اب ہموثری دیر کے لئے عقل کو مغلّی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ زید سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دینے اوسکے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا ضرور کیلگی خالی زید رہ گیا نہ اوس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بونچلنا پہر نہ لہ اور اور کوئی عارض پہر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسطرح اوسکے ذات کے وجود کو دور کر دو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کیلگی صرف حیوان ناطق باقی رہ گیا کیونکہ ایکس مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پہر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو او

رہ کر کیا اب اس کے تقرر کو اس سے دور کر دنا شاید یہ کہیگی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض
 سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور مین اور ماہیت کے لوازم اور
 مثلاً عدم مین کسی قدر امتیاز ہو نا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم
 ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات بٹھا جاتا ہے تو معلوم ہوا
 و دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر ماہیت کو اور تقرر اگر
 نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیت قبل وجود تھا نہ ہوں حالانکہ وجود شخص سے
 متعلق ہے اور اگر کیہ ہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ تقرر اور ممتاز ہے تو کہئے
 وہ جو علمی ہو گا کلام اس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہئے کہ حکماء
 کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کاسلہ
 محذوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہونا ثابت
 ہو نہیں سکتی۔

عرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
 میں اس کے لئے کوئی تقرر نہ ہو گا کیونکہ تقرر توجب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل تقرر ماہیت
 عین ماہیت نہیں اس کو بھی دیکھئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ
 خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اس کو
 خارج کر دینے اعتبار عقلیہ سے۔ پہر پوچھے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تیا ہے
 اگر اس نے پہر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری بغیر نہ ہوئی اس عارض کو بھی اپنی سرحد
 نکال دے اس وقت نہر وہیگی کہ ماہیت عدم بحث ہو گئی پہر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے
 اپنے مدد سے تمامی عوارض اور جو ذریعہ کو نکال دیا اگر حدوث واقع سے بھی وہ سب نکال

نکالے جائیں تو کیا پہر بھی زید کہیں ممتاز رہے گا عقل ضرور کہے گی گراب او سکا ہرگز پتا نہ رہے گا
 اوس وقت اوس سے کہئے جس طرح اس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم ہست
 ہو گیا تو اسکو وجود کی ذکر لاجی ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی مابیت کو
 وجود لاجی نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ ظلام یہاں وجود
 واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے
 کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط کسی مدت تک ٹھہرنا
 غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا چھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمرو کا ہوگا جسکے لئے
 یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکرو وغیرہ کلیتہً وجودات
 خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہوں گے اور وہ سب جزئی ہوں گے اس لئے کہ کلی
 میں حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ سب
 خاص خاص دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں
 شامل ہوا دسی کو کلی کہتے ہیں پہر بعد اراکات جزئیہ کے جو مفہوم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں
 اودن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام مابیت قرار دیا جاتا ہے
غرض وجودات خاصہ جنہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے
 آپس میں ممتاز ہیں اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جسکا نام تشخص ہے اور اسکا
 تشخص اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ تشخص وجود سے کبھی دنگ نہیں ہو
 بلکہ جہاں وجود ہوگا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہوگا اور مابہ الامتیاز تشخص سے تو
 ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر تشخص کو
 مبائن دوسرے کے کہتے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ ہر سب کیفیات

وجود میں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معرض ہے جیسے زید کو لڑکپن جو انی پیری عارض میں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اور اسکی ذات میں کمی کی کثر نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو سچا ہے اس صورت میں تغاّر صرف اعتباری ہوا۔ غرض ہر وجود خاص مستقل اور متصل ہے نہ وہ ان کوئی مابیت ہے نہ ذاتیات بلکہ مابیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جسکا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی واسطہ جو اس کے اور خیال سے بعد تجرید کے صورت کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہے جب یہ بات کہ مابیتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن ہی میں بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو متوجہ ہوا کہ مابیتیں ذہن ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہ ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جسکا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معرض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے حاضراً و تاجاً اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اوپر کی اعتراض ہوتے ہیں بخلاف انکے ایک یہ کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ مابیات وہ مفہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حقی کلیات ہیں نہ متفرعہ ذہن ہیں اسلئے کہ خارج میں سولے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن دو گونے نزدیک کلی طبعی وجود خارجی نہیں انہیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحيوان الحيوان

فی الخارج کا جز حیوان ہے اور جز موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر غریبی پر
 حکما ذکر اور پرہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو
 ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا
 بذال حیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان
 بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے اشارہ کر کے بذال فوق الموجود
 اور استدلال کریں کہ فوق موجود ہے کیونکہ جز موجود کا ہے اگر اسکے منہ سے یہ لین کہ مشار
 سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہو اور
 اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ مشار موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ انتزاع
 میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پہر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصاد
 علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی بھی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور ویل
 سبھی بھی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور بذال منہ مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان
 جو جز ہے موجود ہے۔

شرح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جبریات
 خارجیہ ہوگی یا جز یا خارج ہوگی اور کچھ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اسوجہ
 باطل ہے کہ اگر وہ تین جبریات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل جبریات باہم خارج ہیں ایک
 بیون اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی
 عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیجائے وہ دوسری جزئی
 کی عین ہوگی حالانکہ یہ بدامنتہ باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جز موجود
 خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ادن جبریات کا جز ہوگی تو

وجود اس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائی خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو مفار وجود کل ہوگا اس صورت میں حل کلی کا کسی جزئی پہنچ نہ ہوگا جیسے تمام اجزائی خارجیہ میں بھی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالیہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صفت طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بالشیخ مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کے ساتھ تصصف ہو جو ظاہر البطلان ہے۔ اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئی کا مختلف محال میں لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہو بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مغروض ہے۔ اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ ہر حیوان صادق آتا ہو وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چنانچہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے کہ اگر وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے تحقق ہوں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی ازکی ذوات سے اور کبھی ادون اعراض سے جو اشخاص کو مختلف ہوں بحسب استعداد ہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ ملتے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہو چکی ہے کہ وہ

اجسام میں ثابت ہے اسوجہ سے کہ جزئیہ تجزی باطل ہے۔ یہاں اگر ایک جسم متصل کے ہم درجہ سے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اوسکو لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خارجی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اسکے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خارجی لازم آئیگی اسلئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئے گا کہ کلی خارج میں موجود ہونہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اونکے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن میں متصل نہ ہوں گے اسلئے کہ مبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطل جز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ اون دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں۔ اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو مبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اوبھکا قبل انفصال ممکن ہوا اور وہ باطل ہے انتھ۔

دیکھ دلیل مطلقین جو کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اسلئے کہ بڑی دقت سے اتصال اجسام اون کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہیں علیٰ ذہن انقیاض صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماہیات موجود خاص سے متفرق ہوں اور تشخصات اوسکے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئیگی اسلئے کہ وہ دونوں حصے در وجود خاص ہیں اون کے عین تشخصات نہ ہونے سے

وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں کبھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم کے ہونگے جبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہیں اور دو متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے سبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا۔

طاحسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزاء تھے وہ انتراعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجودہ فی الخابرج ہیں اگر یہ اجزائی حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہوں اور کلی موجودہ فی الخابرج نہ سمجھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعراض بھی اٹھ گیا کہ باقی کے اجزاء جو بعد انفصال متبائنہ بعینہ ہی اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متبائن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متبائنہ اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متبائن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعراض اس وجہ سے ذہن ہو گیا کہ جزائی انتراعیہ سابقہ اور جزائی مستحقہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اسلئے کہ ذاتی وجود انتراعیات کا ذہن میں ہوتا اور تحققہ کا خارج میں اسلئے جائز ہے کہ اون دونوں اجزاء میں ذاتا متبائن ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متبائن کا لازم نہ آیا۔

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الما، ہیئتہ میں اسلئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات متحدہ نہیں ہو سکتے اور جب وہ تشخص نہ ہوئے تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزاء کے تہہ صرف انتزاعی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں
 تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزاء کے انتزاعیہ متفقہ الحقیقہ ہونہیں سکتے بلکہ
 جائز ہے کہ متباہن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دو اثر متباہنہ افلاک کے
 منترع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزاء متحد فی الوجود متباہن ہوتے تو اتحاد اداں کا
 ممکن نہ ہوتا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اداں اجزاء کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ نشاء
 انتزاع اداں کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں
 اور ایک چیز نشاء اور متباہنہ کا ہو سکتی ہے جیسے کہ نشاء دو اور متعددہ کل ہے۔

مولانا سحر العلوم رہنے شرح مسلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے
 کہ اگر ناہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو یقین میں اشخاص موجود ہو گا اور ذوات اشخاص بانفسہا متباہن
 ہونگے اور امتیاز بالذات فرج اسکی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اسلئے کہ جب تک
 کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو منازا و معین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجود
 ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص ذات
 بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی
 مسلم ہے کہ تعین امر نہضم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہو گا نفس اہمیت ہی جو متکثر ہیں کثیر
 جعل اور ممتاز ہیں امور بنیہ مختلفہ کی وجہ سے جسکا وجود باثبات جعل ہے اس کا جواب
 خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اس سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج
 نہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں
 کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع سے جاعل نے اذ کو ثابت کیا اتھے۔

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اور کا وجود خارج
میں نہیں اس سے بھی معلوم ہوا کہ جعل بیضی حق ہے نہ جعل مولف اسلئے کہ دونوں نزدیک
مار و جو خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ انتزاعین جو جعل بیضی کے قائل ہیں ان کے نزدیک
انتر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائخ جو جعل مولف کے قائل ہیں ان کے نزدیک انتر جعل
کا مفاد و معانی ترکیبہ ہے یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں
ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں
اگرچہ بعد اثبات انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے
دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ نسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے
مع ایرادات کہے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے گا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا
محدوش ہیں۔

پہلے جعل بیضی کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا بھی
مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل انتر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیۃ
بالوجود یا اتصاف باللاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی انتر جعل کا ہوگا اس
صورت میں انتر جعل مولف کی بیضی کی طرف ہو جائیگی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مقصود بیضی والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا وجود
وہاں نفس ماہیت اتر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف
الماہیۃ بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود منہ عنہ
کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اس ماہیت کے جو تصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی

ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تعلیم مابیت خود جل بیط والو سکے دعوے کے مخالف ہے اور بر تقدیر تسلیم سچہ اونکے مفید مدعا بھی نہیں اسلئے کہ وہ مابیت موجود فی الذات میں بھی نصف بوجود دہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہیئت ترکیبہ موجود ہوگا جو کہ جل بولف والے اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اس مابیت انتزاعیہ کو انتزاع جیسے مابیت خارجیہ میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بیط کا مابیت متقلد یعنی بغیر غلط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جل مولف کا غلطی ہیں ذات ممکن اور اس کے وجود کے درمیان میں جبکہ مفاد ہیئت ترکیبہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں یا محلی عنہ میں اسلئے وہ ملاحظہ حال طنین کے لئے آگے ہیں یعنی مابیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جل بولف کے اثر ہونے کی اول میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تامہ ضریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہو نیکی صلاحیت اس میں نہیں ہیں معلوم ہوا کہ جل مولف کا مال بیط کی طرف نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جل بیط کی طرف انتہا واجب ہو کہ وہاں ایک ہی چیز مرینے مابیت حالانکہ بالذات معلوم ہے کہ مابیت وجود میں وہاں ہیئت حلیہ پیدا ہوتی ہے جو جل بولف والو سکے تردد یک اثر بالذات ہے اور اس کے اجزائے مابیت وغیرہ بالذات اور ممکن نہیں کہ ہیئت حلیہ اور مابیت ایک ہوں تو وہاں جل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر یا اتزاع متزاع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع متزاع

ہیں اسلئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اسلئے اثر اوس کا ماہیت موجود ہوگی جسکی تغیر مفاد ہیات ترکیب سے کیجاتی ہے اوس میں امر عینی یعنی معمول معمول ہے اور دہی کافی ہے۔

مجموع الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جملتہ فوقاً و تحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اوسکے مذہب متنائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ معمول اور معمول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اسی کے تغیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوکایا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا صورت اولی میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ بداہتہ باطل ہے اسلئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سوا دس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو جائے لہذا نہ معروف کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔ **جواب** اوسکا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنادے پہر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اوس کے جعل کا ماہیت موجود ہوگی جو مفاد ہیات ترکیب ہے اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً وبالذات مفاد ہیات ترکیب کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اوسکی ایسی

ہوئی کہ نار مثلاً محمول ہوئی تو مع الحرات محمول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار محمول ہوئی اس لئے کہ معروض ہے پہرہ اسکے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرات کا محمول ہونا بعینہ نار کا محمول ہونا ہے کو مخاطبات کا فرق ہو اسی طرح مفار ہیأت ترکیب کا محمول ہونا بعینہ ماہیت کا محمول ہونا ہے اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بحیثیت معرفت ہے بھی تو لحاظ ذات میں ہے نہ تعلیٰ معجل من کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العروض عارض ہو تو وہ صفت بالذات وبالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہے جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شی کو موجود کیا اور وہ شی عدم سے وجود میں آئی تو ابتداءً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اسکے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام ازینکہ ماہیت اصل ہو یا وجودیہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے متماثل نفس ماہیت کو حقیقہ ممکن بھی نہیں کہے بلکہ اسکے یہاں امکان عوارض مرتبہ اختلاط سے ہے

اور نفس ماہیت محمول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلط سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے محمول ہونے کے لئے ماہیت مختلط واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کے ساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیوریت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس تو اہمیت
 من حیث الصدور عن الجاعل معنی حل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام
 میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیوریت ذات وہاں صادق آئیگی جو مفسد وجود کے ہیں اور جس
 چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز مکان سے خارج ہے حالانکہ یہ
 بداہتہ باطل ہے پس ثابت ہوا ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف
 محتاج ہے اور بھی مقصود اثر اقلین کا ہے۔

جواب مصداق حل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کی طرف
 ہے عام ازینکہ استناد اس کا من حیث ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل
 سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ اصل ذات میں اس پر وجود کا
 حل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق
 وجود ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل ہے من حیث ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی
 عن الجاعل نہ ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی
 بھی جاعل کی طرف مستند ہے اسلئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بہ جعل مستند
 نہیں۔ غایتہ الامریہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور
 نفس ماہیت مستند بالعرض۔

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیوریت ذات اور کسی طرف میں یا اسکے
 واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی انفرادہ نہیں جو منضم ماہیت کے ساتھ
 ہو جس جعل انصاف بعینہ جعل ماہیت ہو گا۔

جواب اگر اثر اعمیہ وجود تسلیم بھی کیا جائے تو انصاف انضمامی گودہا

نہ ہو اتصاف انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بغیر اتصاف مبداء کے
 حل شتی کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے اگر فلک متصف بغویت نہ ہو تو فلک فوق
 کہنا صحیح نہ ہوگا۔ حل مولف والو کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور ادرست
 یہ عبارات صادق آئیں گی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نفس ذات کو ذات ہی کی طرف میں واقع ہو۔
 پہلی دلیل محمولیت اتصاف کے منہ بھی ہیں کہ نشأ اتصاف مجبول ہو
 اسلئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف منشا ہوتا ہی
 اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے
 کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود اتصاف وغیرہ اسلئے کہ اتصاف کے تحقق فی الخارج
 ہونے میں اور نہی تصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے چونکہ مصداق اتصاف
 ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے اثر
 جعل کا وہی ہوگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
 متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف اور جسکے تقرر کو تقرر قوام اتصاف میں دخل ہے
 مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت میں حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیت ہو
 بلکہ منشا انتزاع ماہیت مختلط بالوجود ہے کیونکہ مشائیں کے مذہب پر وجود موجود
 خارجی اور مشتمل الی الماہیت ہے

سوال تین دلیل محمولیت اتصاف متصور ہیں جب تک کہ صفت امر نہ ہو
 اسلئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو ادس کے ساتھ
 قائم کرتا ہے جیسے مسودہ سو الکا سود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور

تسلل وجودات میں لازم آئے گا اور اگر وجود کو وجود نہ کرے تو دعویٰ ثابت ہے کہ
فاعل سے نفس مابیت صادر ہوئی۔

جواب متساوین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی
ہے جاعل جب مابیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اس کو
عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ جو ذرا دوس میں تسلل لازم آنے کی
کوئی وجہ نہیں۔

آکھوین دلیل جاعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جاعل کا نسبتہ شخصہ کے
ساتھ ہے جو مرتبہ بھی غنہ میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصہ جاعل شخصہ
بنادیتا ہے تو وہ باطل ہے اسلئے کہ اس سے تخلل جاعل کا شئی اور نفس شے میں لازم آتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اوس نسبتہ کے
جو مابیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبتہ پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اس کے وجود
میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پیر تیسری پیدا ہوگی یہاں تک کہ نسبتوں میں
تسلل لازم آئے گا اور کوئی نسبتہ اوس میں سے معمول بالذات نہ ہوگی اسلئے کہ بنا بر
حال مولف کے جب جاعل ہوگا تو اوس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اس کے وجود میں ہے
یعنی جاعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات
ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جاعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں مابیت اور وجود میں جو نسبت ہے اوس کا بھی
جاعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جاعل مولف والون کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ
تعلق الجعل بالنسبتہ سے مراد بھی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں

لایا اوس کا نام جعل سبط ہے۔

جواب یہ جعل سبط نہیں اسلئے کہ اصل جعل کا اوس میں بالذات نفس مابیت ہوتی ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی مابیت ہے لیکن وہ مابیت نہیں جس میں بحث ہے اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلایا گیا سو وہ اونکے مذہب کے خلاف ہے اسلئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں اصل جعل کا بالذات مفاد میات ترکیبہ حلیہ ہے یعنی مابیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے ذہن میں بعد از نزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس تصور میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اونکو کوئی ضرر نہیں ملے ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئے گا جس میں نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کیجا آئے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ اور اگر یہاں اصل جعل مولف میں مراد اوس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور جسکے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا مابیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اس کے بعد پھر دوسری نسبت بتکانے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جسکے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر سبط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ مابیت اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامیر میں وہ نسبت ہو نہیں سکتی جو اترا عی ہے بلکہ اس کا منشاء اترا ع ہوگا غرض اوس نسبت یعنی مفاد میات ترکیبہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہوئے گا۔ یہ مطلب ہو اگر جعل نے مابیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اس کی تفصیل کریں تو وہ درجہ محکی عنہ میں گئے جب نسبت اور اس کے جعل کے بعد معنی ہوئے تو علحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی جسکو نسبت کہیں۔

نویسن دلیل۔ جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کے ساتھ متعلق ہو خواہ بیض ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرورتاً متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا اب فرض کیجئے کہ بنابر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اس کے وجود میں جو نسبت شخصیت ہے اس کے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اس کی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئے گا جو باطل ہے پہر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اس کا بیض ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی اس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی یہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدعا نسبت تخصیص پر ہے۔

یکھ جعل بیض کی دلیلون کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلین سنئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں

امکان ہے اور وہ نام ہے اس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو بیض ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مغاڑ خلط ہوگا نہ

ماہیت من حیث ہے۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد و خلط ہو اسلئے کہ امکان کے مغضے جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر مغضے امکان کے درہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو یہ کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایتہ الامریہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہو پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الے الجاعل اور اس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود محتاج اور اثر جعل بالتبع جو غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل۔ جعل معمول اور معمول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف نہیں ہو سکتا۔
جواب۔ یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شی کو بنا دینا بھی جعل ہے۔
تیسری دلیل۔ جعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا اور نہ معمولیت ذاتیہ لازم آتی ہے اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر معنی ہونا چاہئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہو کہ اتصاف الیہ ماہیتہ بالوجود اثر جعل ہے۔
جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اقصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر انتشار انتزاعی اور اسکا اعتراف ہو۔
 تو جواب اسکا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی انتشار
 انتزاعی یعنی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اقصاف میں نہ ہو۔ غرض انتشار جعل کا ماہیت
 ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ متدل نے سمجھا
 بلکہ یا بن معنی کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات سے صفحہ وجود
 و تفریق حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل مطلب حمل بیضا کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ
 ثبوت انشی نفس ضروری ہے ورنہ تخلل حمل ماہیت اور اسکے نفس میں لازم آجیگا جو باطل ہے۔
 جواب مطلب حمل بیضا کا غلط سمجھا گیا جیسا تقریر بالا سے ظاہر ہے۔
 پانچویں دلیل جسکو محقق جراثم نے ذکر کیا ہے مبنی ہے تین مقدموں پر۔
 ایک یہ ہے کہ صدق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق تفسیر
 دوسرے الصدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اس طور پر کہ اگر
 وہ چیز محقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حمل اتیا کیے محکی عنہ ہو اور حمل عاوض کیے
 محکی عنہ نہیں ہو سکتی بلکہ اسکے ساتھ ایک امر ازاد بھی ہوگا جو اس کے ساتھ
 منضم یا اس سے متفرع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی جمولیت صرف اس کے محکی عنہ کی جمولیت کے تابع
 ہے بعد تہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ انتزاعی نفس تقریر یا فعلیت کو انتشار جعل بیضا
 کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث ہی مراد ہے تو محسب

مقدمہ ثانیہ وہ چل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اس کے جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پس وجود وغیرہ کیلئے جعل متانف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات شراقیہ ہے۔ اور اگر فضیلت و تفریق باہیت مع الخلط مراد ہے تو اوس کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود استدلال بوضوح نے دوسرے مقامات میں کہا ہے کہ وجود ذاتیات میں مطابق حل باہیت متقرر ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر گو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں باہیت من حیث ہی ہو اوس میں وہ عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہوگی اسلئے کہ اوس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اوس کی لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو اسلئے کہ امکان انفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ ملاحظہ نفس میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

پہچمٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ باہیت پر زائد ہو اوس کا ثبوت باہیت کو علت سے ہوگا اسی واسطے عرض کی تعریف بالاحل اور ذاتی کی تعریف بالاحل کے ساتھ کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہو جیسا کہ الہیات میں ثابت ہوا پس اگر ثبوت اوس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اسلئے ضرور ہے کہ انرجعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اور سکود ہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو مان لیا ہو پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اسلئے کہ امکان ممکن پر زائد اور اسکی ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی حیثیت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان انرجعلی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات

ہو یا بالغیر۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ شاید کچھ نزدیک امکان وجودی نشی ہے اور اسی پر مدار اس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مہوق بالما دہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے بلکہ عرض وہ ہے جو خارج اور محمول ہوا ذاتی وہ ہے جو داخل ہوتا ہے میں یا خارج نہ ہوتا ہے۔

ساقیوں دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا محمول ہو تو وہ جو دیر سابق ہوگی اور ماہیت کا جو دیر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب۔ تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میرا قرا مانے اس کی تصریح کی ہے اس لئے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اس کو تقدم بالماہیت کہتے ہیں اکھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اس میں سلب الشی

عن نفسہ محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حل اولیٰ میں آخر و اعتبار میں اور وہاں اصل نشی ہی کا حکم ناہیں تو اعتبار کہاں میں جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر ہی آپ صادق نہ آئے گا چہ جائیکہ دوسری چیز اس پر صادق آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً وبالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

جواب۔ صدق الشی علی نفسہ عن الوجود مستلزم صدق الشی علی نفسہ بشرط یمنین یعنی ماہیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اس کی لازم نہیں آتا کہ اس تصادق کیلئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشی عن نفسہ محل اولیٰ صحیح نہ ہوگا حکم کا قول ہے کہ مفہوم محل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہوگا اس میں سر یہ ہے کہ مفہوم جب اس کے نفس کی طرف تیاں کیا جائے تو عین اس کا ہوگا اور اسی پر

حل اولی کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا یہ حل اولی اسلئے سلب حمل جو اسکا مقابل ہے

متنوع ہوگا

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شئی جب معدوم ہو تو
تمامی اشیاء اس سے سلب ہونگے تنہا کہ بحسب خارج اسکی ذات بھی اس سے سلب
ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشی عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حل اولی میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب وہ ہوا

پایا جائے گا لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حل متحقق ہوگا اور جب موضوع کہیں
نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اسوقت تو سلب الشی عن نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے
کیونکہ آخر سلب کرنے کے لئے لحاظ میں اسکا وجود ضرور ہے البتہ حل شائع وجود پر موقوف
کیونکہ اسکا مدار استناد فی الوجود پر ہے اسلئے بدن وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر آچکا ہے اسلئے کسی قدر اسکی تفصیل بیان

کیجاتی ہے امکان و وجوب و انتزاع کے دو مضامین ایک مصدری انتزاعی جسکی بحث منطق میں
ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوان
اور کاتب ادھر بالجمہات الثلثہ۔ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود
فہم میں ہوا اسلئے اسکی حقیقت وغیرہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے مضامین صدق حل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے

اور اک انکا نظریہ ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔

وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حل اولی

نشار انتزاع ہے اور اسکا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک استغناء عن
جس کو عدم احتیاج کے ساتھ ہی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا
باقضائے تام۔

تیسرا وہ شے جسکے سبب سے ذات شئی ممتاز ہو جائے ان معانی میں ہر ایک
خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دواول کے امراض اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں
مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اسوجہ
سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علما نے وجوب وغیرہ کو منحصر اسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور یہ
تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بعضی صدق
ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جسکو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع نفس الامر میں جہاں کہیں
اعتبارات کسی شئی کے ساتھ ہوں انہیں وہاں قضا یا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت انہیں
ضرور ہوتی ہے سو جسکے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعیت کے قائل
ہو گئے اور جسکی نظر نفس ذات اور محلی عنبر پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہو گئے
حسب تقریر بالا بطرح وجوب باعتبار بعض خواص صفت ثبوتی ہر اس طرح امکان باعتبار بعض خواص

ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شئی
جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حل امکان اور منشا انتزاع امکان ممکن
یہ امور ضرور ہیں ورنہ انتزاع منترعات بغیر منشا کے لازم آگئے گا۔ اور یہ بات
ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے یہ ظاہر عدنی ہے مگر چونکہ

وجودی مانا جا رہا ہے تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہ ہو رہا ہو؟ جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہر ایہ الگزمین لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اس کے وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قبل وجود متع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شئی کا متع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو جائے گا کہ وہ جائز نہیں۔ پہر وہ امکان چاہئے کہ وجود ہی اس لئے کہ اگر عدمی ہو گا تو ممکنہ اس کے امکان نہ ہونگے اور اس میں اور لا امکان نہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو جائے گا کہ وہ باطل ہے۔

پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شئی کا اس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہو گا کہ اس کے لئے کوئی محل ہو اور اس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ ممکنہ نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمتہ العین نے شیخ کا استدلال اس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لا اور امکان نہ لازم کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تاثر نہیں اور لا امکان نہ کا مطلب صحیحی کہ شئی ممکن نہیں۔

صاحب حکمتہ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لا اور امکان لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان لا میں امکان کی باطلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکان لا نہ میں اثبات امکان عدمی کا ہے۔ منشاء اس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اور کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ فضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لا کے وہ

وہ سالیب سلیٹ ہے۔

لیکن سائل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ خبر ان
وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکم عنہ میں دونوں ایک ہیں
اسلئے کہ جہان وجود موضوع نہ ہو سالیب سلیٹ اور موجبہ معدولہ متلازم ہو گئے مثلاً شیر ایک ایسا
لین موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لا موجود اس موقع میں کہا جائے
اسلئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری متشیع باوجودیکہ
موجبہ ہے اسکی صحت میں کسی کو کلام نہیں پہنچا دجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متشیع میں
تاویل کی جائیگی تو ہم ضروری لکھا جائے گا اس میں بھی ربط البجائی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو
بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا اسے معدوم۔ اور جب
امکان اور سکامعدوم ہوا تو لا امکان ضرور صحیح ہوگا اسلئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ
معدوم ہو تو اسکا سلب موصوف سے ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا
اور لا امکانہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اسلئے کہ صفت کا عدم
خود فی نفسہ سلب رابطی ہے کو تعبیر میں وہ علحدہ ہوں۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج
میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو
میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے

مادہ ثابت کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اسلئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوت ممکن لا اور لا قوت ممکن ایک ہیں تو یہ ممکن ہو گا بخلاف احتیاج ممکن لا ولا احتیاج ممکن کے اسلئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اسکی اس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکان لا کو لا امکان ممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان ممکن بہت مستبعد ہے اسلئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اسکے کہ امکان ممکن کا اسکے غیر میں نہ ہونا تو کچھ قیاس نہ نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہو گا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہو گی کیونکہ یہ دلیل بعینہ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اسکے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اسلئے کہ صفت وجود کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پہر کیا کہ امکان اور وجوب کے عدلی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ

وجود موصوف سے اونکا متاخر ہونا ممنوع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر
اونکا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتھے۔

اس میں شک نہیں کہ ماییات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور
وجود اونکو عارض یا اون سے متفرع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور
دارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب موافق نے
لکھا ہے اور اوسکا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی
وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماییات
کو وجودات خاصہ سے متفرع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال

ہی وارد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جیسے ماییات وجودات خاصہ سے متفرع ہیں
امکان بھی متفرع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
اگرچہ وجود کا حال ضمنا کسی قدر بحث ماییت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر
اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز
ہے کہ ہر کس دنیا کس اوس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں
کہ ہم موجود ہیں مگر اوسکی حقیقت اور کتنا ایسی نظری نفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اسکی
ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اوس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل
خیر آبادی نے الروض المجرد میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود معنی
مصدر سی بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور وہ کسی
حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اوسکے نشا و تنزل میں ہے۔ اور
چونکہ نشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اسلئے نشا انتزاع کا واقع

میں ہونا ضرور ہے۔ اس نشا کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب

۱۔ شیخ ابو الحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہے جو وجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گو سب پر اسکا اطلاق با شتر اک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقیہ کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ ممکنہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو دو استوار اور اعراض و ظاہر و باطن و حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے۔

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقولہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ مشائیں کہتے ہیں کہ ممکنات میں جو منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا صین ذات ہے۔

۷۔ بعض تصوف و مفسرین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہے اور نہ واجب ہے اور نہ شیاء کی موجودیت صرف اس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے۔ اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اسکو انتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی پہر اس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب ممکن دونوں میں انضمامی

اور کسی کے نزدیک صرف ممکن ہیں انصافی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک
موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پہر اس میں بھی اختلاف
کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت بہرہنگہ ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر مجہدہ اور غیر مشککہ ہوا
اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور با شتر اک نفلی سبب اسکا اطلاق ہوتا ہے۔
اس سے بڑھ کر کیا اشکال ہو کہ جننے احتمالات عقلیہ میں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے
ہیں اسلئے کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی
یا منترغ۔ ان کل احتمالات متفادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلا کی جاعتیں اپنا مذہب قرار دے
ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی دوچار ہے۔ اب انہیں کی عقل مصیب اور کسی عقل مخفی سمجھی جائے
یچھ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں کیونکہ واضح میں ہوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں
ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہمارے عقل اون بڑے بڑے
عقلا کی عقول کے برابر ہیں ہو سکتی جنہوں نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل
ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان
عقلا کے برابر درکار نے اسکو کیوں ترک کر دیا غرض واقع کا حال سولے خالق
جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت ذہنی
کر لے تو ہمیں اسکا یقین کیونکر ہو اسلئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخنہ اندازان
کر رہی ہیں اس صورت میں اسکا عمدہ اور المینان بخش بینی فیصلہ ہے کہ جس بات کی خود خالق نے
خبر دیدی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اس کے سولے جننے احتمالات عقل کے سرے
ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھ کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو
شخص کوئی خیر نہاتا ہے اس کے برابر دوسرا اس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم سہلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کر سکتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ میں نقل نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہوا اس لئے عقلا و سے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید موافق مرادین گے۔

یہ سمجھ امر نہ شہید نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکلمہ کرنا چاہیں تو اس کی ذاتیات کا تصور کرنا بھی ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں تو اس چیز کا علم بالکلمہ نہیں ہو سکتا یہ اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکلمہ نہ ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جز نہیں اس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جسکے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکلمہ حیوانِ مطلق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوانِ جہل کے تصور سے اس طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلوم ثانی شیخ فارابی نے نفی خصوص میں لکھا ہے ولا الہیۃ داخلۃ فی ماہیۃ ذہ الاسماء ولا لکائن مقبول الایستکمل تصور الماہیۃ دونہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود معر ہے اور وجود جب تک اس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشع محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آ سکتی ہے نہ اوپر شے کا اخلاق ہو سکتا ہے نہ اس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل ہی نہیں کہ اس کو عدد میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اس کو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت با و نفس الامر ترک پھونچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات و کمالات و مقتضیات اور لوازم کے اظہار کا موقع ملا۔ اب ماہیت کو کسی قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیے کہ اس کو کہاں سے کہاں پھونچا یا اور کیسے کیسے ذاتی و جدائیات و محسوسات وغیرہ کے چکھائے اس میں شک نہیں کہ یہ

سب احسان خالق بے ہمتا بارے تک کے ہیں مگر ہم اسکے بھی نامور ہیں کہ اپنے محسن مجازی کو شکر گزار ہیں
 کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم یسکر الناس لم یسکر اللہ شاید یہاں یہ کہا جائے گا
 کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہئے ماہیت کو اس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر
 یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر اونی تامل سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ماہیت انسان
 کے افراد میں ہے جسکے وجود سے ماہیت کا وجود دہور رہا ہے اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت
 کا عدم بلکہ معدوم ہے۔ اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔
 علامہ صدر الدین شیرازی نے شو اہل الربوبیہ میں لکھا ہے کہ وجود کے
 سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت
 ہوتے ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے

لغیر رب الا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشاء
 انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ نہیں ہو سکتا
 البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث نہیں
 کلام اوس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع وجود مصدری کا ہے اور یہ با
 صادق ہیں آتی کہ اوس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ
 سے ہے اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہیں ہو
 کہ اوس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازی نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراف کا مذہب ہے
 کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور انکی کئی تعلیلیں مع جوابات ذکر کیں جن میں سے توحی ادلہ
 حاصل بیان لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعمیان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہو بہا تقضی اس امر کا ہے کہ اسکو وجود ہو اسلئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی ہوگا کیونکہ وجود موجود قرار کیا جا رہا ہے اسلئے اس کو بھی وجود ہوگا یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا چونکہ وجود کا حاصل فی الاعمیان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہے۔
اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً یاض کو ایض نہیں کہتے اسلئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آسکتا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقضیت ہو اس کا جواب یہ ہے نقض وجود کا عدم یا لا وجود ہی نہ معدوم یا لا موجود اور یہ ظاہر ہے کہ وجود پر اس کا نقض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آسکتا بلکہ وجود صادق آ رہا ہے غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آئیگی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا بعینہ اومکی موجودیت اعیان فی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کو اس وجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود میں حیثیت ہو جو بخلاف اور اہمیتوں کے کہ انکی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو ان کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے قدم و ماخرین کہا جاتا ہے کہ جب اشیائے زمانہ میں ہوں

تقدم بالزمان بگو کا مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اسکو بھی تقدم بالزمان ہمیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئے گا اسی طرح تمام اشیا کی موجودیت بالوجود ہے اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اسکو واجب کہنا چاہئے کیونکہ واجب کے بھی معنی ہیں کہ اسکا تحقق بنفس ذات ہو

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ نقصا سے ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اسکا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالیٰ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو مابیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اول کا تحقق بنفسہ وجود کے ممکن نہیں۔

حاصل یہ کہ وجود ایک امر حسی ہے خواہ اس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکما جب یہ کہتے ہیں کہ فلان چیز موجود ہے اس سے اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود ہے ہیں حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ نفس ذات وجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے
 جائین تو محل او سکا وجود اور دوسرے مابیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ
 دوسرے اشیاء میں موجود کے معنی شے لا الوجود ہونگے اور جب وجود پر ان کا محل ہو
 تو اس کے معنی نفس وجود ہونگے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اس سے ایک نیا
 معنی مراد لیتے ہیں یعنی شے لا الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو
 اس کا مطلب بھی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس
 یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پہر اس کے لئے تیسرا وجود
 جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیاء پر
 اس کے معنی ایک ہی ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی
 جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی مابیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے وہ مصداق
 کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

حاصل یہ کہ موجود کا معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے
 کہ وجود اس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی تشریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ مطلق کے مفہوم
 میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں دخل ہو جائے گا کیونکہ شے سے
 مراد مصداق شے لا انطلق ہے اگر مشق میں شے کا مصداق مقبہ ہو تو امکان
 خاص کا مادہ ضروری ہو جائے گا اسلئے کہ ضاحک کے معنی جب شے
 لا الضحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو۔

تو ضاحک کا ثبوت انسان کیلئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کیلئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ تھے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت مقبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ لفظ ال

ہل الوجود موجود فاعل الجواب ان موجود یعنی ان الوجود حقیقتہً ان موجود فان الوجود ہو الوجود اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اسکی وہی وجود کوئی چیز اس پر زائد نہیں۔

۱۔ اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس ما فوقها من المفارقات ایتا صرت وجودات تحتہ اس سے تو ظاہر ہے کہ اس کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پہر جو اد کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے۔ معلوم نہیں یہ کسے تعارض کیسا۔

۲۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اولی قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد وجود ہوئی تو یہ کہنا پڑے گا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کو وجود نہ کوہر کے سوا دوسرا وجود ہے

چونکہ یہ دونوں لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ملزوم لینے وجود و صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الاعمیان میں محیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اسکو محیت ہے وہی اس کے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اسکی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان میں محیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کیلئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اسکو زمانی بنانے کیلئے وہی زمانہ کافی ہے جو اس کے مقابل ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اسی طرح ماہیت کو موجود بنانے کیلئے وہی وجود کافی ہے جو اس کے مقابل ہے۔

۳۔ دلیل اوکی یہ ہے کہ موجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پہلے اگر ماہیت موجود کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اس کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اگر ماہیت معدومہ کے ساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہوئے وہ نہ موجود نہ معدوم تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اسلئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر حسب نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے رہا یہ کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اسکا جواب

یہ ہے کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جسکی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جسکا حال ابھی معلوم ہوا اور اسکی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم بیض کے ساتھ قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم بیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اور سکو بیض کی ہو۔

اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت من حیث میں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ اون دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت یا جزو ماہیت بنے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود۔ ماہیت من حیث ہی کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع میں نہیں ہے اسلئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اسلئے واقع میں ماہیت احدهما سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے نہ لایبیا حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے جس سے ممکن ہے کہ احدهما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج میں عین وجود ہے جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدرالکریم شیرازی نے صدر شرح ہدایۃ الحکمتہ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اسلئے کہ ہم اس چیز کا جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز جو دے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پہر اس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہانہ منتہی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات پر موقوف ہوتا ہے

وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کہ ذہن میں آئیں سکتی یا نہ
کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حال ہے۔ نہ وہ امر کلی ہے جو انتزاعی ہو سکتی
اور کسی شخص سے کہے اور کسی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی
پیرزہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود
غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتقاد نہیں ہے لاکل
اور نہ کوئی چیز جس کے ذریعہ جو انتزاعی ہو کر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال وجہ
کی بے قدری کی۔ محققین حکما کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے

چنانچہ مسلمہ انی یعنی شیخ فارابی نے نفصوص میں لکھا ہے فلا یكون الوجود ما يقتضيه الماهية
لأنه ما وجوده غير ماهية لوجبه من الوجود فيكون إذا المبدأ الذي بعده عنه الوجودات غير لما
وذلك لأن كل لازم مقتضى وعارض فاما نفس الشيء واما من غيره وإذا لم يكن الوجود ماهية
التي ليست هي الوجودية عن نفسها فهي لها من غير ما وكل ما كان الوجودية من الغير فهو ممكن لا بد من

ولا يمكن أن يذهب العقل إلى غير النہاۃ فوجب أن يستقر إلى مبدأ الماہیۃ لہما نہ لہوۃ سیدہ سیدہ
تبریزی نے اس کی شرح میں لکھا ہے اسی کیون الوجودیۃ عن نہاۃ لہا نہ لایمکن ان یكون خارجۃ عن

کلمہ میں ولا یکن ان یكون جزاء لہا اتفاقا ولما نہ من تہیب فقہین ان مبدأ الوجودات
یجب ان یكون الوجود لا غیر یعنی جس مہیت کا وجود غیر مہیت ہو وہ وجود کسی طرح
مقتضائے مہیت نہیں ہو سکتا اور جب موجودات ممکن کے لئے ایک ایسا مبدء ضروری ہے
جو موجود ہو تو وہ مبدء مہیت متعزبا لوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لہا
یا مقتضی یا عارض ہو وہ وحوال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر

اور جو ماہیت نفس وجود نہ ہو اوس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اسلئے کہ ماہیت کو کوئی شے
 اوس وقت لازم ہوگی کہ اوس ماہیت کا حصول پہلے سے ہو لے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے
 متصور نہیں اسلئے کہ کسی شے کو مقضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اوس کا
 وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جبکہ وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جسکے لئے علت کی
 ضرورت ہے پہر یہ ماہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے
 واجب ہے کہ ایک ایسا مبداء ہو کہ اوس کو سوائے وجود کے کوئی ماہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود
 اس سے ثابت ہو کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شرح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کے اعتبار سے
 تین ہیں اولیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی
 اور ایک وجود و مغائر ذات ہے اور اون دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے
 اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور دونوں ممکن ہیں یکل ماہیات ممکنہ کا حال ہے۔
 دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں
 چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اسلئے تصور انفکاک ممکن اور تصور محال ہے
 یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے
 کہ ذات وجود بحت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اسلئے اوس کا
 انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ تصور میں۔

حکما یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور
 انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزه ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو نشاۃ
 وجود صدری ہے کوئی مغولی چیز نہیں جو بے وقتی کے نگاہ سے دیکھا جائے اور اثر بھی نہ
 جائے

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو نشاناً انتزاع وجودِ درہدِ درسی ہے جس سے
 ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک ہی چیز ہے۔
 امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ مقبضہ فلاسفہ کا اتفاق اس بات
 پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشرک لفظی نہیں جیسے
 عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود
 کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انھوں نے اس دعویٰ پر کئی دلیلین قائم کی ہیں۔

(۱) ہم بدایتاً اس بات کو جانتے ہیں کہ انصافاً مقابل ثبوت ہے پہر اگر ثبوت
 کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتقال کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انکار
 لازم جائے گا کہ کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی اور نیز یہ قسمت حاضر
 نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اس جو
 سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے
 کہ اسمائے لفظ عین کے دو قسم ہیں اسلئے کہ اس وقت اسمائے عین منقسم ہوگا جو مشترک
 معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے
 کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود
 وہی ہے جس میں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود
 میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو
 موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائے گا پہر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر ہے

یا ممکن اور جو ہر ہے یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت کیا
جے کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں
تو دوسرے میں داخل ہو جائے گا بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجود کا یقین ہو
پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجود کے حتمی
میں بھی شک پڑ جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ موجودان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے
(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری

طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز
کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کو پرہیز کوئی مشترک دہان نہیں تو ان میں کوئی ایسی
چیز نہ نکلے گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے۔ بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہت
ہونگے اس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے
یا نہیں حالانکہ اس بات کی اطمینان نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائے گا کہ جو سب میں غیر
مشترک ہے اس سے ظاہر ہے کہ بھی ایک حکم اس بات پر ریل ہے کہ جو سب میں مشترک
ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مضر نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاحیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سوادیت میں متساوی ہیں
اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہو کر رہتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد
وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان قضایا کا انکار کر کے یہ کہنا پڑے گا
کہ اشتیاق میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو
تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر لفظ

قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں۔

ان دلائل سے قول اُن لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشرک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں۔

اس کے بعد امامؑ نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود دامن حیث ہو و وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منفرد مثل اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا اول ممکن کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی۔ جب وجود واجب کا ممکن ہو تو اس کے لیے سبب کی ضرورت ہوگی۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی غیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشے علی نفسه لازم آئے گا جو باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہر حال میں خالی نہیں یا عارض ماہیت ہو نہ کو مقتضی ہو گا یا عارض ہو نہ کو مقتضی ہو گا یا دونوں کو مقتضی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحد جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں سبب مقتضی کے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائے گا اور اگر

مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں۔
 اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید
 ساتھ مقید ہونا کسی سبب مفصل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود
 واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امامؑ نے پہر آگے چل کر کہا کہ وجود
 من حیث ہو جو جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت واحدہ نوعیہ سے اسلئے جائز نہیں کہ مقتضا
 طبعی اس کا بدل جائے پہر کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اس کا امتیاز
 ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور شرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات الہیہ کے اس قول کا جواب
 ٹرے شد و مد سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امامؑ نے جو خیال کیا ہے
 کہ اگر وجود عارض ماہیت نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ماہیت موجود و واجب
 تمام وجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائے گی ورنہ وجود کا اطلاق
 وجود واجب پر اور ممکن پر با شتر اک لفظی ہو گا سو یہ غلطی ہے اور غٹار غلطی کا یہ
 ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی
 کلی کا اطلاق اشیاء مختلفہ پر تشکیک ہو تا ہو تو گویا ان اشترک لفظی حیوین میں جو نہیں ہوتا بلکہ ایک
 معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا
 اطلاق ہوتا ہو بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو
 یا بالاولیۃ و عدم اولیۃ یا بالشدۃ و الضعف یا بنچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس کا
 اطلاق مختلف اشیاء پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور
 جو ہر و عرض پر بالاولیۃ و عدم اولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ

والصنف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیاء کے مختلف پر لاطی السوا واقع ہوں یعنی
 ادسکا اطلاق اور ان اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اور ان اشیاء کے نہ صین مابیت ہوں گے نہ جزو مابیت
 بلکہ عارض خارجی ہونگے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے
 اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی گران دونوں پر وہ ایک طور سے مقول ہیں اس لئے کہ
 ان دونوں بیاضوں میں فرق ہیں ہے اس وجہ سے بیاض ان دونوں بیاضوں کی نہ مابیت
 ہو گی نہ جزو مابیت بلکہ ان دونوں کے لئے لازم خارجی ہے اسلئے کہ ان کے ہر دو قطر
 متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جنکی بالقوہ نہایت نہیں اور نہ اس کے
 اسما بتفصیل میں مثلاً بیاض کے مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی
 معنی سے مقول ہے اس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے نہ چونکہ وجود
 واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اسکے واجب پر بھی
 مقول ہے اور ممکن بھی جسکے ہویات بے انتہا ہیں جسکے نام تک نہیں اسلئے وہ کسی کا
 مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب
 اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہو انتھی۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے
 وہ لازم خارجی ہے اوسکی ذاتی نہیں سویہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر
 بیاض ہی کے انواع ہیں پہر بیاض کے جس ہونے میں کیا تامل ہے اگر تعمق کی قطر سے
 دیکھا جائے تو شدہ و ضعف وجوہ تشکیک سے معلوم نہیں ہوتی اسلئے کہ خصوصیات تشخص
 کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً
 زید اگرچہ ایک عالم بحر اور اکثر صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمرو

عاری ہو تو سبھی ان دونوں پر انسان کا اطلاق علی السبویہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس عوارض فضول سے اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک سو وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدۃ وضعف جو افراد کلی میں پائے جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ ان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اور سکی وجہ بھی کھی جاتی ہے کہ اونٹنے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوسی مثل بیاض برون نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجے بڑی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ اوس کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اوسکی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواطی ہے یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالعہ نے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو گی کہ تشکیک دین ہوتی ہے جہاں مصادق کلی افراد میں تفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان مصادق میں تفاوت نہیں تا بلکہ دونوں عالمین حیوان مطلق و ہاں صادق آتا ہے اسلئے انسان نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہیں گواہ عوارض میں بتائیں کلی ہو۔

اب یہ کہنا چاہئے کہ شدۃ وضعف کی وجہ سے مصادق بیاض میں کیا فرق آیا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اوس کو مثل انسان کے متواطی کہنا میوقوع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اوس کو یہاں کہتے ہیں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو یہی بیاض کہتے ہیں اور طاع کی بیاض کو بھی

بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ باقی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدتشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جڑی میں تشکیک با اشتراک لفظی کہیں تو سب سے زیادہ بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ مابیت بیاض دونوں میں برابر ہے اگر تفاوت ہے تو اون جڑیات مقابلہ میں ہے۔

تشکیک توجہ ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آ جاتا حالانکہ اوسمیں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا انتشار یہ ہے کہ عقل بدو ہم برف سے کئی امثال بیاض عاج کے انتراع کرتی ہے جس سے شدہ بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ انتراع ہو رہا ہے کلی کو اس سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف مابیات متبائنہ ہیں اس وجہ سے کہ لازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید منرق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علاحدہ ہے جسکے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کیا جائے کہ بیاض عاج کے درجہ چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جسکے افراد بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سب چند بیاض عاج ہو اسلئے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائیں گے سب مابیات کلیہ ہونگے جو اہم متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف مابیات متبائنہ ہیں جنکی جیس بیاض

اصلی ہے چونکہ ہر درجہ کی شدہ و ضعف ایک باہیت جداگانہ ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ
ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اسلئے یہ دونوں اون باہیتوں کے منہوم نہیں ہو سکتے بلکہ
استناد اون باہیتوں کی فصول کی طرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنے والی ہوگی
اور یہ اون کے عوارض ہونگے اس صورت میں کوئی باہیت ان باہیات متبائنہ سے الگ نہیں
جو شدہ و ضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ و ضعف کے
ساتھ تصنف ہونکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض
کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں
مصداق اون باہیات متبائنہ کے شدہ و ضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہونگے جس سے
بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک و غیر ضاحک سے مصداق حیوان میں تفاوت
نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ کے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم
ہوا کہ شدہ و ضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک نے شرح مسلم میں لکھا ہے
فالقول الفصل ان وجوہ التشکک منحصرة في الاقدمية والادلوية بل في الشانے

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشرفین کے نزدیک باہیات
میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراف
میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور اون میں رد و قبح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ
ہمارے اغراض اون سے زیادہ متعلق نہیں اس لئے ضرورت اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ
وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے
کلی مشکک ہونے نہ ہونے سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اس سے
آشنا و معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود مراد مابہ الموجودیت ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ

واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجود ان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں ہر اس قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہو کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جو ہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں۔

یہ بات مہم ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقتہ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جو ہر و عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں شائین کے سخت مخالف ہیں
حکمت اشراق میں بھی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشتداد ہو جائے جیسے انسان کی حیوانیت نسبت چمپر کی حیوانیت کے اشتداد ہے۔ دیکھئے اشتداد وضع کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کیا ہے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منترع ہوا و اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا منشا انتزاع ہی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جبکہ اصداق ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کا منشا انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشا انتزاع مثلاً ہیئت قعود یا حرارت۔ پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا منشا انتزاع کہیں جو ہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل انام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو

وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اسلئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اسلئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے اسلئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پر جب وہ موجود ہونیکی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اسکے یہ کھا جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئے گا جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اسکا کیا جائے تو فیضیہ ہے

کہ جو معلول نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو وجود منشا اتزل وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں اور جب معلوم نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت ہوگا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہوا ممکن میں کچھ اور تو معلول ہوگا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جانؒ نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بذاتہ۔ اور موجودیت اسکی بنفسہ ہے اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جسکی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود

متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔

اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک ماثبہ لکھا ہے کہ وجود کلی
اسوجہ سے نہیں ہو کہ وہ علین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی بامیت کلی ہوگی جو محال ہے۔
اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فردا اسکے اگر مجرد ہوں تو لازم آئے گا
کہ وجود باوجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کے ساتھ دوسری چیز بھی ہو تو
ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتھی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جس کا
اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطؤ ہو سکے اسلئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات
کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ میں حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرد اسکے
لئے واجب ہو گا یا لا تجرد واجب ہو گا یا دونوں واجب نہ ہوں گے۔

اگر تجرد واجب ہو تو تمام ممکنات کا وجود بھی مجرد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہئے
حالانکہ یہ بھی البطلان ہے اسلئے کہ شمس کل مسبح کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح
مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اسکے وجود میں شک ہوتا ہے اگر وجود ممکن اس کی
نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور شکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجرد واجب ہے تو نفوذ بابت واجب بھی مجرد نہ ہو گا اور اگر
دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہو گا جس سے واجب کا بھی
غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے اتھی

صدر الدین شیرازی نے صدر امین لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک
حقیقت ہے جس کیلئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسکو کلیت عارض ہے۔

اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور بدیہی ہے اور
جواز اور کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ اختلاف
صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر رافضیہ ہیں بلکہ تعین اور تمیز اولیٰ میں
نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب
مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے
تو مراتب وجود میں ہے مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ
اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جو
اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفاتی وجود مادی سے اولیٰ ہے۔ اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے۔
کہ متشائیں جو کہتے ہیں کہ عقل مثل ہیولی پر مقدم ہے اور ہیولی اور صورت جسم پر مقدم ہیں
سو ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے
یا مثل جوہر کا جسم پر یا اس کے دونوں جزوین پر مقدم ہے بلکہ مقصود ادھکاریہ ہے کہ وجود
ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیتہ اور معلولیتہ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو
اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اولیٰ کے
نفس ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اس میں دخل نہیں۔ الغرض
جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے اتنی کلامہ۔
اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کو موجود
کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی
یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ عدم سے آئی کیسے کیا اندازہ

جیسے پہلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے
یا کوئی اور صورت ہے۔ ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی
تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت دیاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود
کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کے قابلیت بھی ہو
ہونے کے بعد ہی اس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک
علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الہی سے
نخل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی غرض اس میں کوئی
شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی۔

اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اس کی
تصریح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ گمانال و تدبیر

ان یكون ماهيته اشئ سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود

او لصفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم ما بالوجود قبل الوجود في ماہیت
کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ
سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی
محقق طوسی نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود و بین سائر الصفات

بہتہا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیة و الماہیة لوجود بسبب الوجود

یہیہ کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پھر ماہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر بے موقع ہو گا۔

چونکہ لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اور نکایہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہو کہ ماہیت کو اس کا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکر مسلم ہو گا عرض ماہیات ممکنہ میں اس خیال سے کہ وجود ماہیات کے ساتھ پایا جاتا ہے یہ کہنا کہ وہ عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسے ہیولی و صورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معرض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قریب بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معرض کیلئے ہونا چاہئے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اوں میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہو گا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو درست خیال میں آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص میں موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع فیہ ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اس کی محتاج ہے

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اس کے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کیلئے وجود کی ضرورت اور تقدم الشيء على نفسه لازم آئے گا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیس نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ صدر الدین شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجود

فی موضوعاتہا سومی ان العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفا لہا لاجتہاد الی الوجود حتیٰ لکن موجودہ واستغناء الوجود حتیٰ لکن موجودا لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو

وجودہ فی نفسہ یعنی ان للوجود وجودا لکن للبیاض وجود بل معنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الخیر فیہ چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اسلئے انکا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی میں ہونا ہے

بغلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت یہ کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہو بلکہ اس میں یہ کیا جائے گا کہ اسکا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون اشے للشیء صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للحم

اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الما ہیتہ ہے نہ کون الوجود الما ہیتہ
کما مر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت اللہ للشيء فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود
ماہیت کا سبب اور اس پر مقدم ہے کسی طرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا۔
صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ مشائخ کے نزدیک وجود عارض
ہے اور عارض کیلئے محسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود میں
یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود
سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے تو فرعیت صادق آجائی
جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت
للشيء ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا باجر العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہو کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت لہ کی
اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی
حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اس وجود کے
قیام کی حکایت لی جائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بے شک فعلیت مثبت لہ کی
فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہو گا مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ
وجود ایسی شے نہیں جسکی وجہ سے تقرر ماہیت ہو اہو بلکہ خود تقرر اور صیرورت ہی کا نام

وجود ہے۔ پہر جب وجود میں فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے
اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشیع فرع ثبوت مثبت کہ کو بدل کر فرع عملیہ مثبت کہ
مفیدہ مدعی نہیں ہو سکتا۔ الفرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت کہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیہ مثبت کہ
اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اغراض کے مماثل نہیں ہو سکتا۔

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اس کو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی
عرض جو بر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کو کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولیٰ واقعہ ہے اور بعض
میں برخلاف اسکے۔ سودہ ہماری عرض کو فرض نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور
صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات
بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جس کا اطلاق افراد پر بائترک لفظی نہیں جیسے
عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جبکی ماہیات متباہن میں بلکہ اسکے معنی
سب میں ایک ہی ہیں یعنی ماہیہ الموحوتہ۔

شیخ نے شفا میں لکھا ہے فقول آلا انہ وان کم کن الوجود کما علت جنبہ ولا متقول
بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یکون للماہیۃ الیٰ ہی الجوہر ہر کوئی

لما بعدہ وافر ہو معنی واحد علی النحو الذی او مانا الیہ فلو عوارض تخصہ کما قد بینا قبل لہذا لک
یکون لہ علم واحد تکفل بہ کما ان الجمع ما ہو صحیحی علما واحدا۔ یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر
مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور
خاص کرتے ہیں۔

(۹) ماہیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے

اس لئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس دوسری چیز کیلئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے کما قال الشيخ فی الشفاۃ الموضوع لغنی بہ ماصار بنفسہ ونوعیتہ قائم صار سہبا لان یقوم بہ سے فیہ لیس کجزء منہ وقال ۱۱

وکان الموضوع بایکون فیہ لثے و لیس کجزء منہ و ہونی المحل لیس کشی فیحصل فی شئی ذالک الشئی قائم بالفعل تو قائم تقیم الحال فیہ بل بذالمحل جلتناہ امائیم کہ نہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ نما یحصل بہ

ایضیہ کہ نہ نوعیتہ باجتماع اشیا جلتہا لیکن ذالک النوع انتھے

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہو سکتی ہے جس میں وجود قائم ہو اور ماہیت اس کو قائم کر سکے۔

۱۰) محل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے۔

جب ان وجود سے معلوم ہو کہ لوازم اعراض کے اور ہیں اور لوازم وجود کے اور۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہو کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے۔ اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو رہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جو بر اور معدوم ہونا وجود کا اس حالت میں کہ موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جو ہر جو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوا دوسری وجہ یہ ہے کہ جب وجود بھی معدوم
 تو دنیا میں کو چیز موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت قبل اقران وجود معدوم ہے ہر جب
 وجود بھی معدوم ہو تو اون دونوں معدوموں کے مفارقت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکتی
الحاصل دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرانی واستثنائی سے ثابت ہے کہ

بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جو ہر ہے۔
اب ماہیت کو دیکھنا چاہئے کہ اس پر جو ہر تہ صاوق آتی ہے یا غیرت
 اگر اس کو ہم جو ہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اسلئے کہ ماہیت میں حیث ہی قطع نظر وجود
 کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود
 اس کا موضوع ہو تو بے موقع نہ ہوگا اسلئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود
 مستقل نہیں ہوتا بلکہ اس کا موضوع میں ہونا ہی اس کا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود میں
 موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اس کا موضوع میں ہونا نفس
 وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں
 (۱) ماہیت کوئی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج

ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے معارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا

ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض

سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر صادق آ رہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہتے ہیں کیا تاہل خصوصاً ایسی حالت میں کہ وجود کا جوہر ہونا بال لال ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔

سابقہ بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکما را لا یصدر عن الواحد لا الواحد کے قائل ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ الارار ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہو گا۔
حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول۔ معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے ممکن نہیں پہر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیز و خواص دور واجب سے لازم آئیں گے جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم میوئے و صورت سے مرکب ہے اور صدقہ کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف میوئے یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ اون دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پہر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کر سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ نفس کی فاعلیت کیلئے بدن شرط ہے پہر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور

ثابت ہوگا اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا جب معلول اول دفعہ ہو سکا نہ جسم نہ ہیوئے نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ اس دلیل میں کمی اعتراض ہیں جو خوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی یہ قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے منشا اسکا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اس پر انہوں نے قیاس جایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پہرا استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی صوت دی ہے کہ ہر شخص اپنے دماغ پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے بھی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب دالے اپنے مقدمات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل انکی دانست میں بہت صحیح اور ٹھیک ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب رد و طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ غرض مسئلہ مذکور پر حکمانے کمی دلیلین قائم کیں۔

ایک وہ جو ہمنیاء کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجمال نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اس وقت یہ صادق ہے کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صدور عدم صدور (۱)

کا ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اوس واحد حقیقی میں ہے کہ جہاں بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر آ، صادر ہوا لیکن وہ صدور آ، کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اوس کا عدم صدور آ، ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعین اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اسلئے کہ صدور ب، و صدور غیر ب، لازم آیا نہ یہ کہ صدور آ، و لم یصدر آ، جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کہی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور ب، تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے ب، ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول میں کے ساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کے ساتھ نہیں ہوتی ورنہ ہی معلول کو انتضا کر کے کوئی وجہ اولیت نہ ہوگی پس اگر ب، بھی اُس سے واجب ہو تو اُس جہت سے ہوگا جس سے آ، صادر ہوا تھا کیونکہ کلام اوس واحد حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ آ، جس جہت سے واجب ہوا اوسی جہت سے ب، واجب ہوا اور ب، نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول میں کے ساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور نظام یہ ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کے ساتھ اوس کو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کے ساتھ نہیں ہو سکتی یہ ہر جہت ضرور نہیں کہ ہر ایک کے ساتھ جدا کا نہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متحد امور کے

ساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ اس کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں اس لئے کہ علت کی وجہ سے ادن میں صرف وجود آئیگا نہ حقائق اس صورت میں تعداد ادن کا۔ حسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسطہ حسب خصوصیت ذاتی مقضی ادن سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی بہت سے حاصل ہو۔

اور کہی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں صدور طلحہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا یعنی عدم صدور (آ) عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہیں اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ صدور ایک بہت سے ہو اور عدم صدور دوسری بہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو بہتیں نہیں ممکن سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

چو اب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کئے فرغ میں خلوات اور عدم خلوات دونوں جمع ہیں کیونکہ اس کے رنگ پر عدم خلوات صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر حیات صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کہی اس دلیل کی یوں تقریر کیا جاتی ہے کہ جب علت سے (آ) صادر ہو تو

دلیس آ، صادر نہ ہوگا اور نہ اجتماع نقیضین لازم آے گا۔

جواب۔ نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ دلیس آ) اس سے صادر ہو سکتا ہے۔

۱ اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہو قبلیت ذاتیہ اور اسکو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ یہ حرب علت موجودہ ذات بسیطہ جو حسین کسی قسم کا اکثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں ہے۔ پہلے اگر اسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اس کے ساتھ بھی اسکو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو دوسرے کے ساتھ نہیں حالانکہ واحد حقیقی جو نیکی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کے کل نہیں سکتی پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت توجب ہو کہ معلول خاص کے ساتھ وہ اسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اس کا وہی ہے جو مذکور ہو کہ علت کو معلول کے ساتھ ایسی خصوصیت چاہئے کہ غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کے ساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

۱ اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت دو معلول صادر ہوں تو مفہوم ایک علی علت ہونے کا دوسرے کی علت کا منافی ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی شیء احد المتغایرین کے ساتھ وہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوفہ

دو مصنف تو کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور جب تک نہ معلول متنازع نہ تھا تو یہ حکم
حکس نقیض وحدت فاعل متنازع وحدت معلول ہوگی۔

جواب۔ اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو
اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علت کا منافی ہوگا مفہوم ذات بسیطہ سے حسب
تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ نہیں تو
یہاں بھی وہ بسیطہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے۔

**ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کسی چیز کا واحد و مرکب ہوتا تو تعدد اور اشتقاق
آثار متنازع تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد و آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا
حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع و ذائع ہے مثلاً نار اپنے قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے
اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جاتا**

جواب۔ جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا
کہ آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد و آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے
کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور تعدد و آثار بلا اختلاف کہتے
تو ممکن تھا کہ ادن سے اختلاف و تعدد و موثرات پر استدلال کر کے اشتقاق یاہ کرنا اور جلانا حالانکہ
تعدد اور مختلف آثار میں مگر موثرات کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔

**اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو
خلف یا تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اگر وہ مصدر د آ، کا بھی ہو اور دب، کا بھی تو
مصدر پتہ د آ، کی غیر مصدر پتہ دب، کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے
ہو سکتا ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو ادن میں کی ترکیب لازم لگتی**

حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح د آ، اور دب کا مصدر تھا او انکی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں و نہ واحد بذاتہ د آ، اور دب کا مصدر نہ ہوتا۔ پہراون مصدریتوں میں کلام کیا جائیگا کہ مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا او میں سے ایک داخل ہو تو کسب لازم آئے گی۔ اور اگر خارج ہوں تو پہراون مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتبار میں ہیں چنانکہ وجود خارج میں نہیں اسلئے وہ علت کی طرف متعلق نہیں اس واسطے کہ متعلق موجود کی وہ چیز ہوتی ہے جس کا وجود خارج میں ہو۔ اس صورت میں مصدریت کی مصدریت کا وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم ہی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں اسلئے کہ امور اعتبار میں تسلسل متعین نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجودہ کا وجود قبل معلول ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلول محین کے ساتھ علت کو ایسے خصوصیت ہونا چاہئے کہ اس کے غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اتفاقاً اس معلول خاص کا اس کے غیر سے اگلے نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں مصدر کو قبل مصدر کے صادر کے ساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کے ساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریت کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے یکے میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پہراگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں کسی معلول کے ساتھ اس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو تو

چاہئے کہ وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ مخلوق کا تعدد و مرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں
تغائر ہو اگرچہ بالاعتبار ہوتا کہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر دو علتیں مرتب ہوں اس صورت
میں فاعل جمیع جہات سے واحد ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب و ضمیح کے ہے اگر وحدت
حقیقیہ کے مضمین غفلت نہ کیجائے تو رد و قیاح کی اوسمیں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کے ساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ
اون کے غیر کے ساتھ نہ ہو پہلے اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اوس سے صادر ہو جائے
اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک کے ساتھ جدا گانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدائی
نفس الامر میں سلب کثیر کے ساتھ تصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے
متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعلق میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی
اشیاء کے ساتھ مختلف طور و رنگ سے متعلق ہوتی ہے۔

عرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہوئے ہیں
کوئی استبعاد نہیں اور اوس کا واحد حقیقی بحسب الذات ہونا اکثریت صدور کا سنا فی نہیں
ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر سی پر ہے کہ واجب الوجود میں جمیع الوجوہ واحدہ
حکمائے اس تنزیہ میں اس قدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر کے اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں
کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں
جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کے ادراک میں کسی چیز کا قیام
ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیاء کیلئے مشترک انکشاف ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے
بغیر اسکے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفسی صفات پر حکمائے کسی دلیلین قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پزیر اند ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ممکن محتاج علت ہے تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد من جمیع الوجوہ اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

یہی بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سوا اسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اسلئے کہ فاعل تمام کسی چیز کا حیثیت فاعلیت اسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اسکا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متضادین ہوگا اسلئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متضادین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کے ساتھ استیلاء شرط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت میں جس طرح فاعل کو مفعول کے ساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کے ساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کے ساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورت میں فاعل کے ساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کا فی الجملہ موجب ہونا ممکن ہو اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورت میں امکان وجوب بالغیر اس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اس کا ایک جہت سے صادق آیا جو جماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہ ہو کہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہو گئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہو جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ما نحن فیہ میں فاعل و مفعول میں جو بات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوئے۔

دوسرے جواب اسکا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال۔ صورت مفروضہ میں دو جہتیں مکمل نہیں کیں کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی چیز نہیں تھے کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب۔ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہوا کیونکہ نفعی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اس میں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور وہ محال ہے۔ اور جب فاعل و قابل ہوںیکا استعمال ثابت کیا جاتا ہے تو وہ موقوف اور محکوم رکھا جاتا ہے کہ وہ ان صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استعمال قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استعمال موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ منشأ فعل و قبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط سبب شرط و آلہ فاعل ہے اور جب نفس ذات قابل تو غفول و مقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف امکان کی ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل و قبول بھی دو چہتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول نہیں ہو سکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک جب تعالے قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مفید ہوگا کہ قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقیدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقیدی ہو تو یہ مطلب ہوگا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذات میں تکرار کیا جیسے مقضات حیثیت تقیدی ہے اور یہ تکرار غلطی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے ممنون میں تغائر لازم آگیا اس صورت میں اجتماع متنافیین یعنی وجوب و امکان ایک جہت سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پہر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو اور اسکا موجب مقبول ہو نامتنع ہے اسلئے کہ واجب تعالے قابل اور موجب صفات

ہاں اگر ایک مقید اور زیادہ کیجائے کہ وہ فاعلیت سے مجرور ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا اور اس وقت حاصل دعویٰ کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بصفات ثبات جو فاعل نہ ہو ممکن نہیں کہ مستقلاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعا کے خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورت میں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور تخریج عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکور میں (یعنی قابل من حیث ہو قابل ہو ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو حیثیت تعلیلی لی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل۔ اول معتبر ہوگی پہر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولے مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولے میں سمجھئے ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب ہیں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت یا اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے۔ اور صورت ثانیہ میں یہ سمجھئے ہوں گے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا سمجھئے اس وجہ سے غیر مسلم کہ غایتہ الامریہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پہر اس سے یہ کب لاہو آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جائے جس سے دو امر منافی یعنی امکان و عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر کمال نہ ہوں تو نفی ان کی واجب سے واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استحکال بالغیر لازم آئے گا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس تنزیہ واجب ہے اور استحکال بالغیر توجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الٰہی پر چند عین ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استحکال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے بصورت میں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدادم ذات محال توجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اس کی ذات کا منافی ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت اختیار سے ہو تو سلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اس قدرت کیلئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہو گی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا۔ اور اس صورت میں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہو گی۔ اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالذات ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورت میں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پہر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہو گی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کی طرف

محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود اور نہ بالاختیار ہونا بالاجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر اس
 موہم تعدد وجہا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ محققین تصریح کرتے ہیں
 کہ لوازم محتاج محل متانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں ہو سکتا اس لئے
 کہ قبل محل خود ایک وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لوازم کسی طرح مجعول نہیں ہو
 تو چاہئے کہ ان کو واجب کہیں حالانکہ وہ بھی بطلان ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم
 بعینہ مجعولیت لازم ہے جو محل متانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم
 کافی ہے پہر ملزوم کا وجود کیسا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر
 کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں مقصود یہ کہ صفات الہیہ
 لوازم ذات ہیں پر جب ممکنات کے لوازم کسی کے مجعول نہ ہو تو واجب کے لوازم کو
 مجعول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالاجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب
 صفات وغیر صفات میں اس وجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
 عاری رہنا نقصان ہے اس لئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب
 غیر کے کہ وہ ان ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا
 یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہوا در سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق
 نہیں آتی۔

سوال۔ افاضہ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل صفات
 لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں نشان کبر پائی ٹہری ہوئی ہو اوسمی کو ترجیح ہے خصوصاً اوس کمال کے مقابلہ میں جس میں شائبہ ہم سہری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو

نفی صفات کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب میں۔ اور مخلوقات کا علم و قدرت وغیرہ سے انزل میں۔ اور صاوری ہونا انکا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آئے گا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر تقدیر ہوں تو تعدد و تماثل لازم آئے گا جس کی وجہ سے نصائے کی تکفیر ہو رہی ہے حالانکہ انہوں نے خود یہی تقدیر یادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں۔

جواب متفائریں وہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کسی ران یا مکان میں یا عدم و وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تفائر صادق آئے اور جب تفائر نہیں تو تعدد بھی نہ ہوا مان اگر تفائریں کی تفسیر و چیروں یا دو وجود یا دو کے ساتھ کی جائے تو البتہ انہیں تفائر صادق ہوگا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اوسکی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تفسیر میں وہ مفقود ہے۔ پہر تفائر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوکو تقدیر بھی کہیں کیونکہ تقدیر اوس کو کہتے ہیں جو ازلی قائم بنفسہ ہو پہر اگر ان کا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد و ذات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے صفات کے اور نصائے کا جو کفر لازم ہوا اوس کی یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے اتانیم یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اوسکی وجہ یہ ہے کہ ذات کو الوہیت میں انہوں نے تہریک کر دیا اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور ایک بالجہ ہریت ہے اور تین بالاقنومیتہ اتانیم ثلثہ یعنی وجود۔ حیوۃ۔ علم سے صفت اعلم

جس کو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متحد ہوئی بہ جسد علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس ہے۔ خلیفہ
اتحاد و متحد ہیں نصارے کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل مل نخل میں مذکور ہے مگر حاصل رب کا
یہ ہے کہ وہ قائم نشہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہا السلام کو صفات کہتے ہیں جس
یہ ضرور لازم آتا ہے کہ وہ عقیدت متقل ہو کر مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیام معنی بالمعنی لازم ہوگا اسلئے
کہ قدیم باقی ہے بالضرورہ اور مکملین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ
قائم ہوتی ہے۔

جواب اسکا بعضوں نے بھدویا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام
ہے اور بعضوں نے کہا غیہ تخیل میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور منوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے
کہ قیام عرض کے معنی تحت فی التخیل ہیں یہ جب خود عرض کو چیز نہ ہو تو دوسرا عرض تخیل میں اس کا
تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کیلئے واجب ہیں اور
اونا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ
حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی نعومات ہیں جو
صفات حقیقیہ بغیر علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اونا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں
احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہوں تو

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہے۔
جواب۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ بنجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی اس لئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنے والی بھی صفت ہے اگرچہ صفات ذات کے ساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گئے جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے
جواب۔ انھیں صفات الہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔
 اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ بچا جاتا ہے کہ صفت بتبعیت موصوفہ میں موجد لانا کہ تخریق تعالیٰ کیلئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے منفعۂ اختصاص ناعت میں نہ تخریز۔
الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مواقف میں لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف رائے علیٰ الذات ہونے میں ادن کو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اس کے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور غنیت صفات کی دلائل سب مخدوش ہو گئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہو گئی اور وہ مقدمہ کہ واجب میں جمیع الوجوہ واحد ہے بگڑ گیا جس پر مدار لایصدق من الواحد لا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو **جواب** سے سولے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم کی گئی تھی۔

حکم اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی بالاحتیاط نہیں بلکہ اس کا قصد بھی بالاجواب ہو کیونکہ او خدا و عو سے ہے کہ واجب سے کوئی چیز

بالاختیار صا در نہیں ہو سکتی۔ اس دعوے پر انھوں نے کئی دلیلین قائم کی ہیں
 ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ خود
 ایک خرابی لازم آئے گی۔ تسلسل یا سدا با اثبات صانع اسلئے کہ اگر وہ متعدد فرض کئے
 جائیں جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور انہیں سے ایک کے ساتھ قدرت
 متعلق ہو تو وہ تعلق و حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اس
 محتاج الیہ میں کلام کیا جائے گا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آئے جائے اور اگر محتاج ہو تو اثبات
 صانع کا سدا باب ہو جائے گا اسلئے کہ اسکا بننے صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے اور کسی
 ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا۔ یہ جب کسی صورت میں مرجح کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ
 صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
 ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد الملتا دیہین کے ساتھ
 اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے ہو سکیں روبرو دروٹیان ایک قسم کی رکبہ می جائیں تو ظاہر ہے
 کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر کے کا حالانکہ اس خاص ردی کو اختیار کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہو
 اسلئے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہوا ہوا اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روٹیان ہر طرح
 سے ایک قسم کی ہوں اور ایسے طور پر رکبہ ہیں ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو لینے میں تکلف نہ ہو
 اسی طرح پہاگئے والے کے روبرو دروٹیان ایک قسم کے پیش آجائیں تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار
 کر کے کا وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔

اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مقدور مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ

اوس کا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجع کے اون مقدورون سے ایک کو ترجیح دیدے۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اونکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجع کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتادین کا ترجیح بغیر کسی مرجع کے لازم آئے گا جس سے سب باب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئے گا اور اگر نسبت ارادہ کی اون دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اوس کا کسی ایک کے ساتھ لذات ہو تو دوسرے کے ساتھ تعلق نہ ہو سکے گا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب۔ ہم اوس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اون دونوں کے ساتھ علی السویر ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجع کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتادین بلامرجع لازم آئے گا سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجع واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئے گا کہ قادر نے احد المتادین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلامرجع لازم نہیں آتا کیونکہ مرجع یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فصل و مقدور کی نسبت بصادق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اوس کا مرجع ہے لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلامرجع ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اوس کے لئے کوئی مرجع نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجع ہے۔

جواب۔ تعلق ارادہ کا واقعی بغیر مرجع کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اوس کا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے واقعی ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اوس سے ترجیح بلامرجع

لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجع وغیرہ کے لازم آئے گی جسکا استحصال قابل تسلیم نہیں۔

سوال۔ تعلق ارادہ احد الضدین کے ساتھ مرکب کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرکب کی اوسمین یا بالا ارادہ ہوگی یا بالا ایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتوں میں سے خارج نہیں ہو سکتا نیز اگر بالا ارادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور بالا ایجاب ہو تو مرکب اوس کے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب۔ تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالا ارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ وجہ لازم آئے کہ تعلق ارادہ کے ساتھ بہر تعلق ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہو تو قصد وہ کام فاعل سے ہوتا ہے جسکو ممکن ہونے کی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور یہ چند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اوس کام کے فی المحلہ قصد اوس سے بھی متعلق ہے اسلئے اوس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ ہوا کیلئے قصد بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شی کو جب بالا ایجاب موجود کرتا ہے تو اوس ایجاب کے ساتھ تصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسی طرح مختار ارادہ کے ساتھ تصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آئے کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو یہ بھی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کے ساتھ اگر انہی ہو تو چاہئے کہ عالم بھی انہی ہو اسلئے کہ معلول اپنی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا مادہ اگر حادث ہو تو اوس تعلق میں کلام کیا جائے گا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق انہی کے ساتھ انہی سے یا حادث اگر انہی ہو تو پہر وہی قدم عالم لازم آئے گا اور اگر حادث

ہو تو اس میں وہی کلام ہوگا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اسلئے کہ قدرت و ارادہ ایجاد عالم کے ساتھ ازل میں اسطور سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کے ساتھ تعلق ہوئے ہوں چنانچہ کسی قدر تقریر بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعلقے متبع ادن تمام امور کو ہو جنکو قصد و اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو قصد و اثر کا واجب تعلقے سے واجب ہوگا اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر متبع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو قصد و اثر متبع ہوگا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے متبع ہے مقصود یہ کہ موجب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا متبع ہے) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب نجاتے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اس وجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کے ساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شئی ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

جواب عدم قدر ہو سیکے یہ معنی میں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر چاہے

کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ مضمین کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے یعنی
اگر اس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدرہ ریت عدم اس مضمین سے محال نہیں
ہاں اگر یہ مضمین لے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ کچھ محال ہے اور وہ مانع فیہ
میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اسکا نہ
بنانے سے اس کے حق میں اولے ہو گا یا نہ ہو گا اگر اولے ہو تو استحکال بالغیر لازم آئے گا اور
اگر اولے نہ ہو تو بنانا عبت ہو گا اور واجب میں عہ دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولے
ہونے سے اگر یہ امر وہ ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جس کی تکمیل اس فعل سے ہو رہی ہے تو یہ
واجب تعالیٰ میں منسوع ہے اور اگر یہ امر وہ ہے کہ نشان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل
ہے تو استحکال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا سلسلہ غیر مسلم ہے کہ اولے نہ ہونے سے عبت ہونا کیا ضرور عبت
کی نفی کیواسلئے یہ کیوں نہ کافی ہو کہ نفس الامتین وہ کام اولے ہے یا بہ نسبت غیر کے اولے
ہے۔ اور اگر عبت اسیکانام ہے کہ فاعل کو اس سے کوئی نفع نہیں تو اس قسم کا فعل عبت حق تعالیٰ
کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کے کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا۔

چھٹی دلیل۔ اگر واجب فاعل و مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم کے کا امتنع کا ممکن
ہو یا امر ازلی اثر قاد کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قاد کا امتنع ہو گا یا ممکن۔ اگر امتنع ہو پھر ممکن
ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے
کہ ازل میں اسکا امکان اور استناد قاد کی طرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازلی ہونیکے

قادری طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے مسئلہ کی جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں بنظر وصف استناد لے القادر محتج ہو جیسا حادث کہ ازل میں لہذا یہ ممکن تھا اور غرض حادث کے محتج اس صورت میں ازل کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہو اجازت میں بالذات ممکن تھی۔ اور اس کا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

سنا فوجین دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا متنع الوقوع مسئلہ کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو متنع الوقوع ہوگا اور نیز میں ہر مسئلہ کے کچھ نہ جانے اسلئے کہ چل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہوگا اسلئے کہ واجب اور متنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اس کا ترک فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور متنع کا فعل جائز نہیں۔

جواب۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع

ہوگا۔ اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔
اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استیعاب منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کر نیکے لئے بھی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کسی قدر بحث کرنا چاہتے ہیں باطل انصاف سے توقع ہے کہ اس میں غور و تدبر سے کام لیں۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پروردہ شبکیہ بر الٹی سنگون تصویر کشی ہے اور وہی نظر کرتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمیں کئی طرح کی

غلطیان جس کی میں ایک سچہ کہ جو چیز خارج ہیں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اس کی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے

تو دادمی بصرارت رگ چشم را کہ پیدا کن صورت و ہم را
دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اس کو سیدہ دیکھنے میں سچی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویریں جس کو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی۔ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور حجبی الحقیقت مرئی ہے اور کو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر میں ایک آنا کس قدر حس کی غلطی ہے۔

اور اگر یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی حس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں حس کی ثابت ہیں بہ مناسبت یگان چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو لگ دیکھی جاتی ہے مقدار اس کی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پیا پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئے گا حالانکہ اسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جا دیں اور کٹورے کو دوڑ کرتے جائیں بیان تک کہ روپیہ نظر دن سے غائب ہو جائے اور پیرا زمین پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہو گا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جا ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگنٹری کو اگر آنکھ کے پاس ایجادین تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔

(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد

بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں۔

(۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔

(۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کنجھیں اور سرخ حرکت دے دیں

تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) شرب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شعبہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں اور وہ سب

خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طوفانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں۔

(۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن حلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار کو خود ساکن اور کنارہ کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح

ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر شرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو

چاند کا مغرب سے شرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ

مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جد ہر تم جیتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ جب اختلاف اشکال آمیز طویل اور عریض اور پیرائے میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلا مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جن کا وجود خارج میں

نہیں اور ان کو دیکھ کر کہی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی جھپٹتا ہے۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اسلئے کہ

صرف وہ پانی ہے بسکادہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہر شیشہ کو اگر باریک پسین تو رنگ اور سکانہایت سفید نظر آتا ہے

حالانکہ وہ رنگ نازاوس شیشہ کا ہے نازاوسین کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دل دار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اس مقام کا رنگ شیشہ

کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نمی پیدا ہوئی

جو اس مقام کو ممتاز کر دے۔

(۲۱) بالہ نیسے دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ فوس فرج

کے سے بھی اس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے

خلاف واقع ہے۔

(۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض

ہے بنفسہ تاہم نہیں ہو سکتا اور اگر چہ اوپر تو ہو گا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے ایس کر ڈرامیل نزدیک اور دور ہوتے

رہتے ہیں اور ہمیشہ انکی جسامت یکساں نظر آتی ہے

غرض موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا۔ ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سید ہے کو اولٹا اور لٹے کو سید یا دیکھنا تعیناً جس کی غلطی ہے اگرچہ واقعہ میں اس کے اسباب ہونگے مگر نفس جس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امر اول نفس جس سے متعلق ہے حسین جاہل اور حکیم دونوں شرکیات ہیں اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جسکو صرف عقلاً سمجھ سکتے ہیں اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اسکو کوئی نہیں جان سکتا بلکہ عقلاً بھی اوس میں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلاً کا کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلا میں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلا گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ جس قابل اعتبار نہیں یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کیلئے پیدا کیا ہے اس سے اس کام کا وجود میں آنا ضروری ہے۔ جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کیلئے پیدا کیا ہے تو اسکا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو جس کی غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اس مقام میں جہاں مخالفین خدا اور رسول کے کلام کے مقابلہ میں جس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ ادوار الاحتمال بطل الاستدلال۔

شعاع حوالہ جو شکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقعہ میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ چیز ان کو جس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے۔ مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا تو اب کوئی دوہر میں سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے اونکا وجود نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانتے تھے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اسکو موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دوہر میں اگر دس میں کوس سے کسی چیز کو بڑی کر کے بتلاوے تو یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں کی مسافت پانسو برس کی راہ ہے انکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دوہر میں سے ثابت کرنا چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ ہمارے پاس دوہر میں کا اتنی دور کی چیز کو صحیح بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ حسب رائے حکمت جبرئیل سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا۔ قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ سے۔ اگر بالفرض دوہر میں اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرنے میں صلاحیت رویت نہ ہو تو دوہر میں اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاح اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہیں جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بدابہتہ کے انکار کی کچھ پروا کی اور الٹی تصویر محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لے تو اہل اسلام اگر دوہر میں کی غلطی کو مان لیں تو کونسی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دوہر میں نے

اس قدر کیون مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقاسمہ جزئیات کو غور فرمائیے

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضروری نہیں دیکھئے ہر شخص سنگ مقناطیس بھی تپہر ہے اور دوسرے بھی تپہر ہیں پھر کیا پھر تپہر سے کشش ہو سکتی ہے یا مٹھا کر کونہ دیکھا ہوا شخص اور تپہر دن پر اسکو قیاس کر کے اسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل والماں وغیرہ بھی تپہر ہیں پھر انکو نہ دیکھا ہوا شخص اور تپہر دن پر قیاس کر کے انکی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لبا کو کونہ دیکھا ہوا شخص اسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات راؤ کو قیاس کر کے انکے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائے گا۔ جگنو کا چکنا مثل تارونکے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندرکتا قاتی گھوڑا الو طمری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اون مشاہدات کا جس سے کتابین اور اخبارات بہرے ہیں ابطال ہو سکتا ہے۔

دیکھئے چند مثالیں بطور مشتملہ نمونہ از خرداری لکھی گئیں اگر انواع و اصفانہ جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات و تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جائے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ اول و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے اشتداد

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو توجہ ہوتا ہے اس پر انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر توجہ کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب سمجھ لیں کہ ایسے جسم تھلائے جائیں کہ بہت تہ ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات اخذ اور انجودن میں پائی گئی کہ کثرت بھی اور نکی مسلم ہے اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ اخذ کہی منجر ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اسلئے اس کو باعث حرکت بادو ہولے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والون کو اور نکی تفکیک اور انہ ہوتی اور بہ مصداق کل جدیدہ لذین نئی تراش و خراش کی فکر میں ہوئے دیکھا کہ چرخ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اس کی نیچے اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرے میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی ہے منشا اس کا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے یہاں اس مقام کے بہرنے کے واسطے سرد اور ٹھیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہو سکی یا ایک نظیر بھی مسو ست مل گئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اس کے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لے جاویں تو اوپر کی طرف حرکت کرے گا حال ان خبریات پر قیاس کر کے انھوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہوا کی تہ طوفانی کا واسطے گرم ہوئے قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اس مقام کو بہتر تھیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تہ بادو ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا کے طوفانی درد و چار چار مہینے مختلف مقامات دریا میں اس شدت سے جھتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بہرے کو جاتی ہوگی۔ کہ چونکہ یہ تشبیہات کوڑہانے کیلئے اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کے صدمہ سے ڈھل چکے ہیں ان کی تسکین ان دلائل سے کہی نہیں ہوتی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت سوائے خدا کے تعالیٰ کے یا دکر نے اور کمال فیض و ناری سے دعا کرنے کے کچھ نہیں سوجتا مسلمان کا حکم سب اس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جو بوقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جرنی کا قیاس جرنی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخمینہ ہوگی جو خصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ کاہ اور معلوم نہیں اس میں کیا قیامت دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اس کو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بتی تو حکما بھی اس کو خدا تعالیٰ پر محمول کر دیتے ہیں۔

پچھلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بار بار دیکھا جاتا ہے کہ ابر بنا حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ ہم علم سے عدم سے نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شے متحرک ہو جائے

ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب ممکن نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو اور ہمیں معلوم نہ ہوا اسلئے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔
اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ -

یہ بات مسلم ہے کہ وہ ہوتا نام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ مہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑیں جسے حکمت جدیدہ میں مصحح ہے اور ظاہر ہے کہ دیا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جزو کا پیر مصورت میں رہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اس کے پیرنے کیلئے آوے ورنہ سبب بلامرج ہوگی اب فرض کر دو کہ پاس محل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہو کر صعود کرنا چاہتے تو چاہئے کہ جمع جواب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پیر اس کے متصل اجزاء اور یہ حرکت یعیضہ ایسی ہوگی جیسے پانی تہہ مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اس مقام کے پیرنے کے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرک میں متشابہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جائے۔ اس طرح جمیع جواب ہوا کے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اندھیری یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اسلئے گرد و لواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ غدر کیا جاو کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اسی ملک میں ختم ہو جاتا ہے تو وہ صحیح ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں خطوں حارہ میں واقع ہیں پیر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے جسکے

پہرے کو جو آندھی بنکر جائے۔

جون جولائی میں دریا کے متقو طرہ کا جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۱۳ میل اور یوریٹھ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے وہ دائرہ اگر بمبئی میں یا اس سے اور ہٹ کر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی پھینکا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جپ دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اس کا معین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آٹا ناٹا بحسب اتصالات ہماؤات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی بہت ہر روز شرق و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جد ہر جد ہر وہ دائرہ جاے گا اور ہر کی طرف ہوا بہگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہے خشکی پر بھی چلنا چاہیے کیونکہ حوالی در اس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اس کے بہرنے کیلئے طوفانی ہوا جو دریائی سقوطہ میں تھلا چلتی ہے تو چاہیے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ ہو اسلئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک کی ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اس کا زور کم ہوتا جائے گا یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی رہیگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوا سے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جس ملکوں میں آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق

کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب زور سے ہوا چلا کرے اسلئے کہ جب یہ مسلمان ہو گیا کہ ہر وقت حجرہ کی ہوا باوجود وہوب وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونیکے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کر لگی اور دوسری ہوا اس کے مقام کو بہر نیلکے لئے ضرور آئے گی جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے جلنا تو ضرور ہو گا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں ہو سکتی کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں جو تلخی پیدا ہوتا ہے اس کے ہرے کیلئے ہوا چل کر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان کا پیدا ہونا تو بڑی بات ہے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی اسی وجہ سے شعلے کی اکثر ضرورت ہو کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسلمین میں مخالطہ وہی ہے۔ ابتدائی دعویٰ مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو جبرائیل کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع معین کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دی گئی ہیں مقام میں ایک واقعہ چسپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصہ میں ایک ہاتھی شہر شاہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اس کو پیچھے سے کاٹ کر کہا یا اس زور سے کہ بے اختیار گہرائی کے پانی بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اس کو کاٹا مگر چونکہ وہ

میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے سے کاٹنا پنجہ میں پچیس سال تک وہ ہاتی دہان تھا کبھی اس دروازے میں وہ گیا جب اس دروازے کی طرف فرجدارا و سکو لیجا تا کر کے بہاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں ایوان داخل یہ کہ جیسے اس ہاتی نے کاٹنے والیکو قیرندہ سے ٹہرایا تھا ویسا ہی محراب ہوا یہاں بھی قیرندہ سے ٹہرایا جا رہا ہے اور نشا اس کا یہاں وہی ہے کہ ایک جرنی کا دوسرا جرنی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس جرنی کا جرنی پر نہیں ہے بلکہ احکام جرنی کے کل پر جاری کئے جا رہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جرنی ہوا کے کرہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ جرنی پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جرنی بھی آخر منار کل ہے اور دو متخارون میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کہ چند بالون کی سٹکا اگر بنائی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جرنی میں نوزیک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل تسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جرنی کا جرنی پر قیاس ہے اسلئے کہ کر کے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دو فون جرنیوں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اسکا انکار نہیں جس کا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں۔ اسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کر کے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اس پر قیاس جاریا کہ ہر خیر الٹی محسوس ہوتی ہے گویا مشاہدہ ہے اسی طرح اہل حکمت جدیدہ نے مفاطیس کو دیکھا کہ نو ہے کو کہیختا ہے تو بعض خیالات کو پورا کرنے کیلئے اوپر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے اور اوپر ایک قیرندہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر پر

پہلے زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ میں حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام واثقا
 بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسی وجہ سے پتھر نیچے آتا ہے پتھر کانچے آنا زمین کی کشش کو ثابت
 نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے
 دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل ہیں کہ نیچے کی ہوا بہا رہی ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا
 وزن اس پر ہے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن
 ہوتا ہے اور ہر آدمی پر تین سو باؤنڈ کے من وزن ہو اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اس کے دباؤ سے
 بہٹ جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل پتھر کے مائل ہے
 ورنہ آدمی کے پہٹ جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب اونکے اعتراف سے ایک وزن دیا پھر
 ایسی نخلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے وزن دیا پھر نخلی بھی حال ہو گا اس لئے
 کہ نفس و زندار ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہوا کانچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
 ہے تو اوسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
 کھینچے گی تاکہ ہوا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اوس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
 کی ہوا کو دبائے اس لئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہے گی جیت تک کوئی سبب
 قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی حاض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
 تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایچ پ سے مشابہ ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی
 ہوتی ہے کل شیشے کی ہو آٹھنل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
 متخلخل ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

۱ اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اس مقام کے ہر نیکو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزاء اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اسکے اجزاء میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلل حالانکہ دابنہ کی صورت میں ضرور ہے نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دلبنے والی چیز کہ مین لٹینے کی اور اوپر کی روئی مخالف القوام ہوتی ہے اس کے اجماعاً ہوا متساوی القوام ہوں تو ہوا کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور چون جون ہو جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرہ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہے کہ ابراو پرندے وغیرہ جو سماں ایک لمحہ نہ ٹہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوت کشش سے فوراً ان کو کینچ لے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تعشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پہر جب اودن و دنوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کینچنے والی زمین میں ہو تو چاہے کہ کسی چیز کو اس سے جدا نہ کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا قوت نہیں جس کی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ کچھ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسی من کا پتھر اور پیرسکین اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اور مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر حسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے پھیرا دے گی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف نائل نہیں ہوتا، اسوجہ سے وہ جسم چاہے تاکہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اس جسم کی جس کا وزن کچھنے والے کی قوت کے ساتھ مقادمت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اسکو کھینچ لے مگر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اس کے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اس کے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقادمت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بہ منزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقادمت کرتی ہے اسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کے ساتھ مقادمت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے اور ترازو وزن سے جو اس کام کے لئے موضوع ہیں پہلے کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اور وقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہوئے اور اس پسینے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کے ساتھ مقادمت کر رہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ پھر اس موقع میں صرف زمین کی قوت جلاؤ بیہی پر اس جسم کے رد کو کیا تھا۔ انتہا بلکہ قوت جسمانی اس جسم کی بھی اسکی مددگار تھی باوجود اسکے اور دونوں قوتوں

پر قاسر کی قوت غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے
 نام تھی قوت قاسرہ کی مقاومت کرنیوالی صرف قوت جہانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ
 زمین کا اثر حرکت قاسرہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اس تپہ کے سکون کے بعد کشش
 کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں
 مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد وملت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت متفاطیس
 ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل
 جو جسم علمدہ ہوا سکودہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورت میں چاہئے
 کہ ہوا کا کوئی جزو حرکت کر کے اسلے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے
 حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ گہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا
 تجربہ چراغ کی لوسے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے۔
 اگر متفاطیس کشش اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین
 کی پزیرد کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے۔
 مہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جسکی وجہ سے
 اجزائی ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزائے ہوا کے ساتھ جو ہوا
 متصل ہے اس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوایہ امر شاید ہے کہ لوسے کا
 ٹکڑا ایک متفاطیس کے ساتھ متصل ہو تو دوسرا متفاطیس اس قوت والا دوسرے
 او سکون کھینچ نہیں سکتا یہ اجزائے بعیدہ زمین اس ہوا کو جو دوسرے اجزائے ہوا
 متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف اگر تجرید میں کر کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں

تو شش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب شش ثابت نہ ہو تو ہو کا دبا کو کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل ہی نہیں اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دبانا اور سکا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اون مشاہدہ دن میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دبا کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرمپ دوسرے طرف سے ہوا اوسمیں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اس کا یہ ہے کہ ہوا دباؤتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا جو اور ثابت کون چیز کی جارہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا ہر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کی طرف ہوتی ہے جس طرف ایرمپ ہے اور دھیرا اس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دباؤتا ہے اور اس وجہ سے دباؤنے والے جسم کو بشرط محض ایذا ہوتی ہے یہ خیال اہل الجھول ایسا کچھ متکبر ہو کہ نظر کو کسی طرف جانیکا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی میں شش ہوتی ہے کسی میں زمین کوئی قبول شش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام میں اور اقسام کے حالات سب کو ایک

حکم میں شریک کرنا خلافِ ہدایت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہو
ہو اگر کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن
آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے کہ تکلیف نہیں ہوتی۔

ہو اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اس وجہ سے اوپر کی جانب
مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر پتھر
کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے
بھی تو تہ آب میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر پھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے
اگر نفس ہوا میں دباؤ ہو تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غلبہ
ہو کر اسکو پیار سکے تو یہ ضرورتاً کہ جب تھک پھونچائے جاتی وہیں ٹہرتی رہتی۔
اور اگر زمین کو شس ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوا
مقید میں اتنی قوت کہان سے اگلی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اس کے قابو سے
نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا باطبع اوپر
کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر داخل ہو
کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز ترین قیاس نہیں کہ ہر جزو اس ہوا
نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموعہ اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابلِ تسلیم نہیں کہ کسی
جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموعہ اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموعہ میں کوئی بات ایسی نہیں
جو اجزا میں نہ ہو سوائے اسکے کہ مشک اسکو احاطہ کئے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ اس حرکت

مشک کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اس حرکت کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اوس میں ہوا نہ ہو تو وہ ^{سکتا} جاتی ہے غرض اجڑائے ہوئے مشک میں بمبائل نہ ہوتا تو مجموع کا حرکت کرنا بھی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو ہوائے داخلی کو دخل ہے اور اس سے یہ امر مبہین ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قعر آب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے جانب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیوں کر ہو سکے گا۔

یہاں ایک امر اور قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تمام مسامات سے رطوبت ہو این ضرور جاتی ہے اور رطوبت کا مقصد یہ ہے کہ مطوب چیز کو بہاری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوائے بہاری ہے باوجود اس کے ہوائے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر اٹھتی تو جہاں ہوا اپنی خیر طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اس لئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا اس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود پانی کا اس پر تھوب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اس کو دباؤ تو ہزار من کے وزن کے ساتھ وہ ہرگز متفادست نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ نقل و مکاحسوس ہے جب پانی اپنے خیر میں باوجود نقل و مکاحسوس

نہیں داتا تو ہو گا داتا کیونکر قابل تسلیم ہو گا حالانکہ اسکا خفیف ہونا محسوس ہے زمین باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی حیرت من وہ بھی نہیں داتا دیکھ لیجئے گویا غیرہ کی معدین جو کہ ہودی جاتی ہیں کمی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اوس ہوا وغیرہ کو جو وہاں ہوتی ہیں داتا تو دم بہر معلق رہتا اوس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنیٰ تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جس طرح اوس زمین سے بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے بعض اجزائے ہوا کو بذریعہ ایرپ کے نکال لینے سے دباؤ ہو گا لازم نہیں۔

لے اسکا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیر طبعی میں رہتا ہے اوس کے اجزا باہم متصل ہو گئے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اور اجزا میں باہم ہوتی ہے جس کی وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو داتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کہنے ہوئے اور متماسک ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو چاہے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو بھی تھا مگر حرکت اکہی مقتضی اسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اوس کے روک کے واسطے کہ زہریر وغیرہ اشیا لگا دئے گئے ہیں جنہے بعض کا ہمیں علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اوسکا حیر طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اسکا

علو ہے مگر مجموع خیر طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مثبت ایرومی نے اس کو ایک تہ
و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم
کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت یلگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں
مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین کو اکب کیوں گردش میں رکھے
ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھارہا ہے اور سوائے
اس کے ہزار ہا سوال وارد ہونگے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً
جائز ہے نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لَا تَسْأَلُ عَنْ أَعْمَالٍ فَتَعْطِلَ
الحاصل ہو گا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین

کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہو گا کہ
شیئہ سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے
نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ اگر نہ معلوم ہو اور ادنیٰ قرینہ سے ہو گا دباؤ
خیال کر لیا جائے تو اس مذکورہ ماتی کا حال ہو جائے گا کہ ادنیٰ قرینہ سے دریا
کاٹنے کو خیال میں جا رہا تھا۔

شیئہ سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے
ہو تو چاہئے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اور اس کے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار پتھر دن کے
ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر پنج پیر
۲۵۰ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کسی من وزن ہو گا اگر دس پانچ سیر وزن لگائی جائے
کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اسکا صاف محسوس ہوتا ہے چنانچہ

سینکڑوں میں کا وزن ہو محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کر سکتا۔
 اور اگر کہا جائے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا
 یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چھوٹنے سے
 درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا نکالنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ
 ہے کہ ایریمپ سے جب ہوا انچھی جاتی ہے تو ہول کے ساتھ پوست بھی کھینچتا ہے جس سے
 تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست
 کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہول کے دباؤ کو اس میں دخل نہیں
 اگر عمود ہو کہ ہاتھ کو دابتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کرٹ کر پین تو نہ ہو سکے جیسا کہ
 لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کرٹ کر نادشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے
 کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تحلف ہاتھ کو شیشے کے ساتھ کرٹ کر سکتے ہیں
 اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے
 دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہول کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیون ہوتی ہے
 یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھوڑی
 سبھی نجائش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے نہیں دیتی
 اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اس کو
 بہرے اور ہم قوام کرنے کیلئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایریمپ سے

خالی کی جائے اور اس پر ہاتھ رکھا جائے تو اس کے بہرنے کے واسطے مسامات میں بہری ہوئی
 ہوا اور گاہ حرکت کرے گی پھر وہ ہوا جو اس کے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اور سوت تک
 جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہو اس کے ہم قوام ہو جائے اسکی مثال بعضہ ایسی ہے
 جیسے کنوین کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتی ہیں اور جب تنگ پانی حد
 حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ اور سوتوں کا کنوین کے خلیا
 نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہو کا تسلیم کیا جائے تو اسی ہوا پر ہے
 جو خلا سے متصل ہے یعنی اس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علیحدہ
 نفس پوست پر ہے اس پر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اسلئے کہ نفس پوست اندر اور
 باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندر و بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور
 اگر ماسمی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو باز وہی طرف ہوگی جس سے ہاتھ
 بیرونی پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں
 تو اس کا۔

جواب یہ ہے اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جس میں ہوا
 بہری ہوئی ہے اگر ایسا بھی ہو تو اس میں مسامات کیونکہ جائیں وہاں تو سوتوں
 کے سوائے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آئے کہ ایک سوراخ
 ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندر و بیرونی ہوا

ہوگا اور جو خلائے شیشہ اور ہوائے خارجہ میں حائل ہے اس پر اثر ہوگی کوئی وجہ نہیں۔
اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوگی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی بطرح
ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اس طرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ
اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر ٹھہرتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو کھینچتا
ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور دوردور تک زلزلہ ہوتا ہے اس
مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر باقی ہو تو اس کے صدر سے پاش پاش ہو جائے اس
صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور داتی ہے۔

(۲) خبردار کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور کرتی ہے کہ گئی گاؤں اور سکوں
تہاں نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی آد کو نیچے کیجئے
اور سکانچ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر
جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں و حیا دسکی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی
بہااری ہے اور ہر طرف سے داتی اور تہاں مٹی ہے مگر حادث کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں
اور بلندی پر اس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے اس لئے وہ ہمارا وزن تہاں نہیں سکتی اور
چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے
اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پہرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اسکے ہر طرف دابنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اسکے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربہ اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پہنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھانے کے چلنے میں کس قدر مدد ملتی ہے اسی پر سینکڑوں من کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ نہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھائے پہرنا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھائے پہرنا ہے مگر ان دونوں دعویٰ کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کونسا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو منی روشنی تھمتھے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں یہی اون سے اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتی اسی طرح مسلمانوں کو بھی اسباب میں مخدور کر کہیں بلکہ دراصل ہم لوگ اسکے زیادہ تر متبع ہیں اسکے کہ آپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے وہیں صرف عقل ہی کی جہت سے خلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دین خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے اور سب کو مان لینا ایمین ضرور ہے ورنہ بے دین کہلا دیں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلافت عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ
 بڑھ کر جسکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورائیس سے من کا وزن انسان ہر وقت اٹھا
 ہوئے ہے اور اسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یون دور کیا جاتا ہے کہ عادت کی
 وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ جن جن اسے کہتے ہیں کہ یہ خیال تک نہ کیا کہ
 عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا
 دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل میں آ سکتا ہے کہ
 ایک سیر کھانے والا کئی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من وزن اٹھانیوالا سینکڑوں
 من اٹھانے کی عادت کرے پہر طرف یہ کہ سینکڑوں من کا اٹنا بھی محسوس نہیں ہو جاتا
 اور اس سے بھی تڑپتی ہوئے یہ بات کہ وہ سینکڑوں من کا ہوا چلنے میں مددیتا ہے اور
 اگر عادت کی وجہ سے دبا و محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پیچیدہ اور نیکی سینکڑوں من ہوا کا
 محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مر جائے اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا
 محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہوا سئلے کہ اوس میں رہنے کی تو عادت
 نہیں حالانکہ خواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح و سالم پانی کے دباؤ سے
 نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغط سے کوئی نکل سکتا ہرگز نہیں
 جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے دلبنے
 کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ
 کسی طرف اگر کرنا چاہے بھی تو نہ کرے سئلے کہ جسم کی قوت ایک دد من ہوگی اور
 دفع کر نیوالی قوت سینکڑوں من تو جد ہر وہ کرنا چاہے گا وہ دفع کر دیگی جس سے وہ نہ
 سیکے گا کیونکہ اگر وہ جہاں اٹھانے کی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہولی ہے کیا ہوا کو

بھی یہ عادت ہو گئی کہ کسی سی ہی ضعیف قوت اسکے مقابل ہو اوس پر غالب
 ہو جائے اور اپنی قوت کو اوس سے اٹھائے شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف
 کی قوت اوسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اوسکو بچاؤتی ہے مثلاً
 مشرق کی طرف اگر چھوک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ روکیگا اور مغربی قوت
 کا دباؤ اگر اڑیگا اور جب یہ دونوں قوتیں معاوض ہویں تو مدار اسی قوت پر رہا جو ذاتی
 ہے اگرچہ اس جواب سے یہاں بات بن جائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے
 اسلئے کہ جب مدار سنبھلے گا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دور
 ہونیکے کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو
 کہ نیچے کی قومی ہوا وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا یہی نہیں تھی
 تو خاص اسوجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہو گی بلکہ دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت
 واحد جسکو غلات کہتے ہیں اوس وقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جتنا ہے
 پہر اوس کے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے۔ یہی
 قوت ہے جسکے تصرف سے تہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اسی
 قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اتنی ہی جائے پر آدمی زمین
 پر چل سکتا ہے اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصہ
 پر تھجہز کر لیجے کہ اوسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اسی کی بازو کی دیوار پر ہلاک
 نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانے دیجئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے حریق کہو دے
 اور پچ میں پھل دیوار باقی رہے پہر اوس پر چل کر دیکھے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جسکے پہلے ہوں اور ایک طرف چھلی لگا دیں اور دوسری طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو چھلی اندر کی جانب دینگے اسطرح اگر کچا چھلی کے ہاتھ رکھیں تو اوسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف بھی معلوم ہوا کہ چھلی اندر کی جانب دیتی ہے ہوا کا دباؤ کسی طرح محسوس نہیں صرف اوسکا احتمال ہی احتمال ہے ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھینچی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا غماض موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کھینچی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اوسکا کوئی غماض نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اوسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا اور قطعاً قطعی ملاحظہ مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں الگ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے چھلی اوس طرف حرکت کرتی ہے اس میں ہوا کے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوال کے اسکے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں آلات کی اونگھیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سولے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر ٹیلیوٹو گرم کرنے کیلئے پہنکتے ہیں۔ پہر ہوا کو مٹھ کینچے صاف معلوم ہو گا کہ ٹیلیوٹو کا پوسٹ کینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشت ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ دکشت کا اثر ہے اسلئے کہ ٹیلیوٹو پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دباؤ ہوتا تو ہاتھوں کی پٹھیں پھرتی تو اب اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں جو طرح خیالات تراشید کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دیتی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ٹیلیوٹو کا پوسٹ کشت دم سے کینچتا ہے اسی طرح کشت ایرپ سے جہلی اور ہاتھ کینچتا ہے ہوا کے بالائی گواؤں میں کچھ دخل نہیں رہا غرض اوتے نال سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو خوف نظر جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب او کو ملا کر ایرپ سے ہوا اون میں کی خالی کر لیتے ہیں تو اون کا علحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اون پر شدت سے ہے۔ جس طرح جہلی کے دہنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعویٰ پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اور پوسٹ کی جانب کش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اس میں غور فرمائیں گے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جہاز نکلتا ہے اگر ہوا او سکوا او پر نہ کینچتی تو اسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کش کی قوت او سکمی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اسلئے اسکی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑ اگر اوپر کھینچتا ہے تو چاہئے کہ ہر جہاڑ
 بہت اونچا ہو جائے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہوتی ہے زمین میں بھی
 ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑ حد معین سے نہیں بڑھ سکتا
 اسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں کہا ہو کہ آفتاب زمین اس قدر
 زور سے کھینچتا ہے کہ جقدر زمین کی حرکت کو کمزور دیکھنا چاہتی ہے یسے نہ آفتاب کی کشش
 غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ
 آفتاب کی کشش سے بکھل جائے۔

(۲) تہرہ اوپر پھیکا جاتا ہے ہوا اسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ
 زمین کی قوت کششی پر تہر کی قوت غالب آتی اگر کہا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے
 تہر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھیکنے کے بھی تہر اوپر اڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے جیسے وزنوار
 گاریوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے اور جب حرکت دیکر اسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے
 ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اسکو نہ کھینچتی تو زمین اس کو کبھی اڑنے
 نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منع کے
 سطح آب کو ہوا دہتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منع میں پانی بہر کر اوپر سے پاٹ بیگھے جب بھی فوارہ حد معین
 تک اڑیگا حالانکہ غودرو کا منع کے سطح آب پر اس قدر زمین ہے کہ پانی کو دباؤ

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑھنا ہوا کی کوئی چیز نہیں
اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسی وجہ
سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کیجاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اوڑھتے ہیں درنہ زمین اوں کو
کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑھنا اور غبار و دھان کا صعود کو نہا ہوا کے اوپر جلا
کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) ہسکی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑھ لیتی ہے۔
(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچ کر دیتی
ہے اسی وجہ سے بلند ہی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاوے گا زور کشش
کم ہوگا اسلئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بخور بے یار و میر اس طرح
دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی تلی تین فٹ کی لمبائی کے جس کا قطر ربع انچ ہو
ادراک طرف کھلا اور دوسرا بند ہوا وہیں پارہ بدیعہ حرارت بہر ویا جائے ایسے
طور پر کہ اوس میں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ تلی ہر جگہ اوس وقت
ادسکے نیچے انگھوٹا رکھ کر ایسے ظرف میں اوسکو اٹھا دیں کہ اول سے اوس میں کچھ
پارہ موجود ہو وہ پارہ تلی میں نقطہ تیس انچ کا ستون بنا کے گا اور باقی پارہ ظرف
میں اتر جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا
ہے اور چونکہ پانی ساڑھ ہے ترہ حقے وزن میں پارہ سے کم ہے اسلئے پانی کا ستون

پور قائم رہیگا بلکہ اگر نئی پینٹا لیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا
 یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پانی
 اور پانی کے عمود کا ہو اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اس پارہ اور پانی کا نہ اترنا
 اس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوائی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے
 اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے ماننے پر مجبور
 کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ
 پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرورتاً لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب
 معلوم کرنا چاہئے۔

پہلے یہ سبب لینے ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ
 معقول بلکہ عقل کو یہ دیکھ دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائی بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں
 ہے جو اس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اور عمود کو
 رکھتے ہیں اور وہیں کار کو کنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے خالی
 کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا اگر ہوا کا رو کنا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کر سیکے بعد
 عمود قائم رہتا کیونکہ اس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت جدید
 کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو جھوٹا کر مہم جو کہ اس عمود کا سبب قرار دیا۔
 شاید اسکو یہ دیکھ دیا گیا ہے کہ کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے
 جس سے عمود اسکا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں
 ہوتے جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی بلکہ ذہنی کے
 دام میں وہ آگئی مگر یہ اسکے کہاں سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ او

پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اس کے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

رسالہ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ پیش کیا ہے کہ جملہ سمندرون کا پانی اس وجہ سے کھار ہے کہ زمین کا کھار زیدیون کے ذریعہ سے بہکر سمندرون میں چڑتا ہے۔

سمندرون کو اور اس کے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی نیکو ذریعہ سے جاتا ہے اس کے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے۔

خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرنا منظور ہے کہ کھار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندر و کھار پانی اوس کی وجہ سے کھار ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے سے عمود کو نہایت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر متفرق ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارہ کو دبا دے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہو گا جبکی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اتر آئے گا بخلاف پانی کے کہ اس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تھام سکتا ہے اس لیے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

اونے نازل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انھوں نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چہرہ پنچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا نمودار سکا بھی ہوتا مسئلہ کہ ہوا کا دباؤ اس پارے پر جو طرف میں ہے کئی من کا ہے اس حساب سے جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ یک لکڑی سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اس کو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اس طرف ہٹ جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ طرف کہلا ہو تو اس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچھکاری میں مشاہدہ ہے اب سوچئے کہ اگر ظرف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہو تا تو وہ پارا جوتلی میں بہرا ہو اسے مقام کو کیونکر جوڑتا اور چہرہ پنچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔

اگر ایک طرف میں پارا ڈالا جائے اور اس کے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی اسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑے کی جائے اس طور سے کہ کہلا ہوا طرف اس کا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں کہ اس ظرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپان رہے کہ پارے کو کہیں سے بھٹنے کی جگہ نہ رہے پہر اس وزندار چیز کو اس ظرف میں اتار دیں۔ تو وہ پارا جو طرف میں ہے بسبب اس وزندار چیز کے دباؤ کے اس نلی میں چڑھ جائے گا اور پوری نلی کو بہرہ دیکھا جیسے پچھکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بہر جاتی ہو تو بہر فی ہوائی باوجود کئی من کے دباؤ کے چہرہ پنچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ دباؤ دباؤ نہیں ہے۔ ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک غبار اکی ہزار فٹ بلند

اڑایا گیا وہاں نہایت سردی محسوس ہوئے اور بیارومیٹر ۱۲ ۱/۲ انچ پر اتر گیا وجہ اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہاں ہوا کا نقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو بارے کا سکر جاننا اور متکاثف ہوتا ہے نہ ہوا کی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکر نے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہان سے معلوم ہوا کہ بارے کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ بحجب شدت سردی تھرمائیٹر کا پارہ اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کی قوت کسی طور سے حرارت کو سکوپ ہو سچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقداری پر پہنچ جاتا حالانکہ کچھ ادبا و عین اس وقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی فبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسمالہ جمعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں نلگن گہریگا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گہری کی کم ہو جاتی ہے بخلاف اس کے وہی نلگن موسم سرما میں سکر گریز حرکت کرنے لگتا ہے اور رفتار گہری کی تیز ہو جاتی ہے جب پیتل اور لوہے کا سردی میں سکر خانہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکر گیا تھا اس میں ہول کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اس کی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجڑا متخلخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ اُڑ رہتا ہے اور اوسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور صبح میں حائل ہوتا ہے اسلئے اوسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس نرم اجڑا کے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر کر دیتی اور کبھی اوس کو اُٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا ہے خواہ ہوا اڑی یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجڑا کو اُڑا لی جاتی ہے کیونکہ زمین کے اجڑا کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا ممکن نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ اوپر کی جانب کو اوسکی حرکت ذاتی ہے۔

مثمل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن کا بیان چند ان مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص اُن سے تامل سے اُن کا جواب دے سکتا ہے۔ ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تہید ہے آسمانوں کے ابطال کیلئے اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اوس کے بعد کچھ دعوے ہو گا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے کچھ کشش آفتاب اور جمع کو اکب میں بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماء یونان کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ ملنے جانے

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام مگر بجائے گا کیونکہ جب اذکو کوئی چیز دکنے والی نہ ہو تو ادن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا مساوی رہنا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلئے اذہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو تیار کئے اس ضرورت کو رفع کرنے کی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کو اکب میں سلک کشش کا قاعہ کر دیا جائے تو جب ہی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جانے میں اذکو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیونکہ نہ ہوں جو معادلہ فرضی بنایا جاتا ہے اس میں اس قسم کی دقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک شخص اور اٹکل جب خیال میں آتی ہے تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کا ثابت ہونے میں چاہیے اور اس خوشی میں چونکہ لگا و طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام میں ادن میں اس قدر توجہ تھی کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ اجاب دوستانہ شکایتیں کرنے لگے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود میرا مکان ہو گئے ہیں ایک روز کہیں مجمع اجاب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے ادن کے دیکھتے ہی اجاب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجہات شروع ہوئیں کسی نے اذکی کو پرسی کو چہت کہا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کہہ اور پتہ کو دیوار طے ہذا قیاس گہر کے یوازم ایک ایک اذکو اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اذکا اس خانہ فرضی کا ایک جزو ادعا ہے

ثابت کر دے۔ پہر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور
 مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت
 بخود می طاری ہے اور ہر طرف سے لہر ہائے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اسوقت وہ دلائل
 کچھ ایسے قوی اور لطیف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جس کا بیان نہیں یہ حالت اکثر
 اذکیا پر گزرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں اصلے
 مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اسکے لئے ہم خیال
 ہونا بھی شرط ہے پہر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی
 حقیقت اذکیا کہل جاتی ہے۔ اور نصف خراج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی
 دلیل حضم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یکچھ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بے موقع ہے اسلئے
 کہ اون کو صرف بھی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تار و تار کو ایک ٹھکانے لگا دیں بلکہ
 بڑی ضرورت یہ تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں ان
 کتابوں کی آیات منقول ہیں انبیاء را پنی تعلیم میں اون کو برابر بیان کرتے تھے اور بعض
 قدیم حکماء تربیت یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاریخ حکماء یونان میں لکھا ہے۔ اور نیز آسمانوں کا
 علم منجملہ نظریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جسکے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے ہوں
 اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان اسباب کی وجہ سے
 قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونے کی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں
 وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں
 اسلئے انھوں نے ذیون آسمان کی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

انطاک بخریہ اور تدایر وغیرہ قرار دے جس سے اختلافات موسمی اور فرد قرب بعد تقدیم و تاخیر
حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور اون آثار کو جانے کے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر رصد
وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل
کئے اور حکمت اشراقین کو جو پیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ
نازک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لوگ
بھی اوس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلا کے دقیقہ شناس
حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کہلونے کے لڑکوں کی
تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور ایسی کلیں اوس میں لگائیں کہ ایک بار کو نجی دیتے ہی
کل کرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
حرکت کر رہا ہے اور دس بیس کرے کا دسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام
زمین ہے کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں نہیں بلکہ عقلمندوں کے
ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چوڑے سے مکان میں
نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اوس کے
ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی ہے چاہئے
تھا کہ دن کر دن میں باہمی کشش بھی رکھ دیا جاتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا کو اوست
بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اوس میں کسی قدر نظام حیالی سے
مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تھا اس لئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں
تاثیر و تاثر کشش ہے بہ کثرت مل سکتا ہے۔

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ

جو کیا جاتا ہے کہ یہ نقشہ مطابق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا غشایہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں ان کے اسباب معین کرنے میں فکر کی جاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں اطباء آثار محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹر مصری حکیموں کے جمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کسکے طرف منسوب کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے۔ اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دائرہ میں الاثبات والحقہ جس سے قطعیت احد ہوا کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ زمین دونوں ہی صورتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقعہ میں کوئی تیسری ہیئت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکما رکے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ

ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں مہیائیں احتمالی ٹھہریں
 اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہی کہ ان دونوں
 کو فی جماعت دکاوت اور فہم و فراست میں بڑھتی ہوئی ہے جو حضرات کے ان
 دونوں مہیائوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ حجت
 بطریقہ سوسی ان امور میں بڑھتی ہوئی ہے اس لئے کہ جس قدر انہوں نے مشنگافیاں
 کیں فیساغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اس لئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
 کہ حجت المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطر کے انکار اور حس کی بے اعتناء
 نہ ہونے پائے اور باوجود اس کے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ
 شناس اس کو قبول کر لے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انھوں نے ان امور میں
 کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جا کر اس کے اثبات میں جو جی جا
 کہہ دیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ
 عقل کی کوئی بات مانی۔ اور مدد لی تو امور جزئیہ سے جن پر دوسرے جزئیات کا
 قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت ناکر الز
 زمین اور شمس و بخیر کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے
 جس کا حال انشا اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہو گا اور ایک ساعت میں اڑھائی
 دو سو ستر ایل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے
 مشرق کی طرف کسی میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو گریو پچاس لاکھ
 میل کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس دور سے
 پہنچنا کہ دونوں کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پادے اور اس پر اس قدر سریع

حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعویٰ امکان سے ثبوت و حجت
ممكن نہیں کیجیے بھی ممکن ہے کہ وقوع اوس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دو ربینوں سے مشاہدہ کر کے اس
مہیات کو میرین کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس مہیات کا مدار کشش باہمی
کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو ماحمی کو اکب اور زمین کو اپنے
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کوکب گردش پر ہیگانہ اقامت کر دین وغیرہ
اور اس صورت میں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس مہیات کا
مدار کششوں پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دو ربینوں سے ممکن
نہیں تو معلوم ہو کہ اثبات مدھامین دو ربینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دو رب
دو ربینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور
جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دو ربین
بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما بر یونان کی
تصیرحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک جہم بالشان ہیں چنانچہ ادن کا
قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک
اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر
ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کے ساتھ اونکا وجود ایسا ہے
کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے اور اسکی مثال ایسی ہے
جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی

اور روشنی کے ساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونے کے ساتھ ہی قبر کی چیزیں نظر آجانا اور نظر آتے ہی اونکا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتا ہے۔

اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ موجودات میں گویا مبادے عالم ہیں۔

مگر اونی تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کر نیکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک کو آپ کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المکر کا کام یہ ہے کہ سالانہ گردش دیاور اسی سے اوج و حضیض کواکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے

ہیں جس سے قرب و بعد کواکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تہ و ابرا اس غرض سے کہ خمسہ متحیرہ یعنی عطارد - زہرہ - مشتری - مریخ - زحل کو ایسی حرکتیں کہ کہی وہ دور و نزدیک کہی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کر نیے کی ہیں جیسے جزی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اونکے ٹکڑے میں سے زیادہ زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے

جائیں تو کو اکب کے اوضلع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتے اس سے
 ظاہر ہے کہ یونانیوں نے بعد معائنہ اوضلع و حرکات کو اکب کے ایک ایک
 ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا صرف بلحاظ کو اکب فلک میں بڑھایا۔
 حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات
 کو اکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اون کے ذریعہ
 سے اوضلع و حرکات کو اکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کو آ
 ہی کی حرکت ایسی کیون نہ فرض نہ کر لیں کہ بیان مقصود کیلئے کافی ہو
 اس طریقہ میں اگر وقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے
 آسمانوں کا انکار کرنا پڑیگا اور اوسکے بعد اون کو دیکھو تھانے والی چیز بتلائی
 ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہہ دیں گے
 پہر وہاں کون جاسکتا ہے جو اوسکی تحقیق کر کے رد کرے کیونکہ سولے اصناف
 حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سواوسکی
 بات ہی کیا جس کی عمر اوٹے دیکھتے گذری اوس پر الزام لگانا کون بڑی بات
 اسکو سمجھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں بھی
 کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک اتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ
 محسوس اتہا بصر ہے۔

اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعوے ثابت کرے
 اور کیا مجال ہے نہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل
 اور نشی سنانی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے رہا دین اور خدا اور رسول کی

پھر میں اوس سے تو پہلے ہی آزاد ہیں بیٹھے ہیں -
 اور دوسرا امر یعنی کرد نکو تھا مٹی والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی
 جائے کہ بعض اجسام میں کشش ہو کرئی ہے ایک مقناطیس بھی ہے کہ دوسرے
 کو پہنچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ
 دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جس کی وجہ سے تمام کرات کا عالم منظم ہے لڑکے
 اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لیں گے اور دستور بھی
 ہے کہ قانون میں تظار یہ فیصلہ ہوا کرتا ہے - کہ کچھ چنڈ بوڑھے پرانے
 خیال کے چنان چنیں کر نیوالے اون کا اعتبار نہ ہی کیا اور خود لڑکے اون کو
 دیوانہ بنا لیں گے اور جب اکثر ہم خیال ہو جائیں گے تو ہر اون دلیل غریب
 کر نیوالا ہی کون جو اون میں خدشے نکالے بلکہ اوس وقت ہر شخص ٹوٹی ہوئی
 دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائے گا اور حجت نشوونما لڑونکی ان خیالات
 میں ہوگی اور یہ روشنی اون میں سرایت کرے گی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث
 کی باتیں اون کو سنا دے اور آسمانوں کا ذکر اون کے روبرو کرے تو وہ
 خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے ہیں اب
 پھر اے بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملائے تو کیا
 کرتے نہ اون میں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قومی ایمان کہ مشکلیں کی اہل
 فریبان اون میں اثر نہ کریں بجائے اسکے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب
 دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اور لگے قرآن مجید و حدیث میں
 تاویل کرنے حالانکہ کوئی حق اون کو ہمارے قرآن و حدیث میں دست انداز

اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر انکو اتنا وثوق ہے کہ کلامِ آہلی اور نئے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے انکو کوئی تعلق ہی کیا۔ ہر دوسرے دین میں باظہار خیر خواہی مدد کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ انکے اس دعوے کو مانکر انہیں کی کہنے لگے ہیں انکی عقلوں کو کیا کہنا چاہئے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دنیات میں حکمت قدیمہ کو انہوں نے خلط کر دیا ایک حد تک درست ہے مگر بھ خیال اور ان کا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہئے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ایمان اور اعتقادِ جائزہ کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبر و بلا دلیل اور یقین کے ساتھ مابین کہ کسی دلیل سے زائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا محفل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لیکے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتوں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہم کلام اور مشرف بدیوار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا ہر عجب کی سیر فرما کر اسی بات رونق افروز و دولت خانہ ہوئے کسی سلسلہ اور اسکے قبول کرنے میں قائل نہ ہوا اگر ایمان لائے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں ہی نہ سمجھائیں۔

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا کے تعالیٰ

در رسول صلے علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اور سچ
 قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب اونکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں
 فرض ہے تو بیچارہ عقل کیا چیز ہے۔

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات
 قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کر رہے
 ہیں اور دلائل بھی وہ بتلا دیتے ہیں جبکہ طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے
 اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کو دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ
 نے انسان کو کس قسم کی شرافت غایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو
 پیدا کرنا چاہتا ہے اسکی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز
 وجود میں آجاتی ہے۔ کہ لفظ اللہ تعالیٰ دانا قولنا شیء اذا اردناہ ان یقول
 کن فیکون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ انکو اپنے
 ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح اول میں پہونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم
 سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں مگر سب انکو
 سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اسوقت کسی کا بھر
 مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاض حضرت کبریا
 کیلئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کیلئے کیونکر سجالاتی جائے گا
 قال تعالیٰ واذ قال ربک للملئکۃ انی خالق بشر من نافع فاذا سویتہ نفخت
 فیہ من روحی فتکونہ نسا جیدین ہ فسمی الملئکۃ کلہم جمعون یہ اہتمام اور تشریف

واکرام اولن کا اس وجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کیلئے تمام عالم میں اونکا
 انتخاب ہوا تھا مگر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خاص
 یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ اوہوں نے درخواست
 بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ غرازل علیہ اللعنه باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ
 آفاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف
 اس حرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود
 بارگاہ الہی ہوا اور وہ علم و فضل اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور
 ایسی نشت اور پشکار میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی ترقی آئندہ کیلئے بھی باقی نہ رہی کیا
 قال اللہ تعالیٰ (فاخرج منها فانک رجیم دن خلیک نعتی الی یوم الدین) اور
 بعد اونکی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے (ولقد کو
 منابئی آدم) اور آسمان وزمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کو اولن مکرم
 خلیفہ زاد دن کے منخر فرمایا کیا قال تعالیٰ (وسخر لکم الشمس والقمر والنسین)
 و قوله تعالیٰ (وسخر لکم مافی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ) اور اس خلیفہ
 رفیع الشان کے جلوس فرمان رواے کیلئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔
 قال اللہ تعالیٰ (انی جاعل فی الارض خلیفہ) اور اس خلافت گاہ کے بنانی
 میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اسکی بنیاد ڈالی گئی اور بذات
 خاص دوروز تک اسکی جانب توجہ مبذول رہی اور اس میں عمدہ
 عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اسکی بعد آسمان
 بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور حسن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور

روز میں اوس کا انتہام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بنائے گئے
 جن میں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ
 تعالیٰ (وخلق لکم فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السمار) وقال اللہ تعالیٰ
 (والذی خلق الارض فی یومین) وقال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی
 یومین) وقال اللہ تعالیٰ (انتم اشد خلقاً ام السمار بنا ہمارے سمکھا فسولہا
 و اخطش لیلہا و اخرج ضحاہا و الارض بعد ذالک دھما، ہر چند آسمانوں کا
 بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں
 جو نہایت انتہام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک اون میں کہیں ٹکاف
 نہیں قال تعالیٰ (الذی خلق سبع سموات طباقاً ما تر فی خلق الرحمن
 من تفاوت فارج البصر) بل تری من فطور، ہر اوس چیت میں روشنی اور
 زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی فینیک
 لٹکانی لگیں کما قال تعالیٰ (ولقد زینا السمار الدنیا بمصابج) اوسکے
 بعد اون کے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے
 (ہو الذی جعل لکم اللیل لتسکونافیہ والنہار مبصراً) وقال تعالیٰ (و من حیثہ
 جعل لکم اللیل والنہار لتسکونافیہ ولتبتغوا من فضلہ) یہ چند آیتیں مذکور ہیں
 اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر
 دلالت کرنے والی موجود ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنے کے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں
 کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے اس سے بڑھ کر

کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان وزمین میں ہیں اونکے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
 (وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ) اور چونکہ آفتاب و ماہتاب کے
 زیادہ کام متعلق ہیں اور سب ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں اور
 مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کہ اقال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دابین،
 اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سمجھا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ جب حق تعالیٰ
 انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو اونکا مسخر کیا تو مقتضائے
 حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائے
 یا آفتاب مثل بخوردان کے اونکے گرد گردش دیا جائے۔

سر و سیر ملکون میں ملاقاتی لوگ کسی کے مکان میں جمع ہوتے ہیں
 تو صاحب مکان بخوردان کو بہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو
 سے اسکو راحت پہنچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کہہی گوارا
 نہیں کرتا کہ وہ معز لوگ نوبت بہ نوبت آتشدان کے گرد پھیریں جب گنوار
 کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہو دن کے حق میں یہ ذلت
 کیونکر گوارا فرمائے گا کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہیں۔
 بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب
 مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اسکی طرف محتاج
 ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔
 یہ خیال اونکے اصول پر نہایت چپان اور صحیح ہے اسلئے کہ اونکے پاس
 یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دم جہر گئی تھی سو یہ آدمی یہ نئے

بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی یہ ہواؤں کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ اونکی فکر و تہمت کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اونکا منہ اور اونکے لئے گردش میں ہو۔ فکر ہر کس بقدر تہمت اوست۔ کار بورینہ نیست بخاری۔ کجا بورینہ کجا تسخیر افلاک۔

اونکے تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خانصاحب اور اتباع کی طرف ہے کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صغیر ہیں اور اگر وہ بھی ادھیں لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہماری اونکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خانصاحب اور اونکے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خدا واد سے دست بردار ہو کر غیر دین کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندہ کی اولاد ہیں اگرچہ اس قول کو علامہ حسن اندی نے رسالہ حمید یہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک عقلا کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ اونکی ہر ہر بات کو رد کیا کریں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اسکو عقل عنایت کی

جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کر نیوالا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور انکے معلوم کرانے کے لئے اسکی جانب سے کوئی شخص مامور ہونا چاہئے جسکی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور انکی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جن میں سے ایک معجزہ ہے اور انکے ذریعہ سے یہ معلوم کرادیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کریگا اسکی یہ سزا ہوگی پہر جب اودن اطینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیجائے تو اسکی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ اؤ کو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ایمان لایا بعد اؤن کا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اؤن کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جس کو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اؤس کو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان کہنا چاہئے اور جسکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنیکی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھکر اؤن کے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پہر جس انسان کی بھی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اؤسکو بھی اؤہیں میں شمار کرنا

چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے (اولئک کالافعام بل ہم اضل) اس صورت میں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے نیچے صورت اور معنی وہ اونکو بالکل مشابہ ہیں جس سے اون کو نسل معنی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اب ہم یہاں جدیدہ جبکہ نظام فیشاغورس کہتے ہیں اوسکو اجالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو۔

مفتوح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصہ سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چالیس میل ہے اور اوسکے جذب کی تاثیر گردروں کو س تنگ گردا کر پھینکتی ہے زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سیکیڑوں کو اکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پہرہ نیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

۱۔ اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دورانی۔

دوم اقمار جبکہ سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور اون کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتی ہیں۔

سوم دنبالہ وارتارے جو نہایت طویل میضوی مدار میں آفتاب کے

گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آ جاتے ہیں جو دھکنے لگتے ہیں
اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے۔
نواہت جو بے انتہا ہیں ہر ایک اون میں سے ایک نظام
کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً ۸۰۰۰ میل ہے اور محیط اس کا چوبیس چھس
ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۳۵ میل بڑا ہے
یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف ہر گردن رات میں ایک
دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس
میل ہے۔

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر
زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گردا گرد زمین کے ابعاد متساویہ
میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے
کی شکل پر سطح کر دیتی ہے۔ اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند
حد و خط استوا سے بستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گردا گرد قطبین کے سیکڑے
کو س تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں شامل
انگلستان وغیرہ دُوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو اپنے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب
کو بھی ہے۔

دوسری حرکت زمین کی حرکت اپنی ہے جو گرد آفتاب کے پہرے
 ہے اس حرکت کا دورہ تین سو سیٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے
 مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑھ ہزار سو ستر
 میل مسافت ایک ساعت میں بھرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔
 ہم جسکو نقل یا وزن کہتے ہیں اوس کا سبب فقط جذب یککش
 زمین ہے۔

زمین آفتاب کو کہنچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا ماوہ
 زمین کے ماوہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب
 زمین کو اس قوت سے کہنچتا ہے کہ زمین نہیں کہنچ سکتی ہر چند دونوں کششوں کا
 مقصد یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکر کہا جائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پر پہرتی ہے
 اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن ہر وقت دائرہ سے
 باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اسطرح کے میلان کو قوت تارک المکرز کہتے ہیں اور
 بخلاف اوسکے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جس کو قوت طالب المکرز
 کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں
 مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المکرز سے زمین کو کہنچتا ہے اور
 زمین اپنی قوت تارک المکرز سے مدار سے نکلنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن
 ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار میں رہ پرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی
 ہے نہ دور ہو سکتی ہے۔ زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اوس میں

قوت تارک المکرز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اس کو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المکرز سے اس کی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المکرز پیدا ہوتی ہے اور اس کی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اس کو کھینچ لیتی کیونکہ فلاح کا پتہ حالانکہ چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسا اس کے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے۔

تھام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔

آفتاب اور زمین برابر مانہ میں اپنے مدار کو طے کرتے ہیں اسلئے

آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اس قدر بڑی ہے جس قدر اس کے مادہ کی کیت بہ نسبت کیت مادہ زمین کے زیادہ ہے اور کی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المکرز بڑی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بڑی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقادیم ہیں کہ کوئی ادین میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنے

اپنے مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جن کے نام یہ ہیں عطارد۔ زہرہ۔ مریخ۔ پیرس۔ پاس۔ جو تو۔ دسٹا۔ مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیلوس۔ ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کُل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری۔ زحل۔ جارجیم سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں ان کو نور بہت کم پہنچتا ہے اس کا جبر نقصان ان کے اخلاص سے ہوتا ہے۔

مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس

کے چھ۔

زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ اکر ڈیڑھ میل سے بھی زیادہ ہے

اس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۹ اکر ڈیڑھ میل تو اس کے نزدیک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۹ اکر ڈیڑھ میل ان سے دور ہو جاتے ہیں لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ وہ زمین سے دیکھیں نہ اون ثابت کے قدیم کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ ان کے باہم العباد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ ایک سان نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نسبت دورے ثابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کوکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کو اکب کا اپنے اپنے مدار پر بڑھنا ثابت ہوگا اور جب بڑھنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اور پھر متفرع ہونگے اور جب تک کشش باہمی کو اکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بناء الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم انقضیٰ اذ نے تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کو اکب کوئی دلیل قائم ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور رسول طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دو برہمنوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بنانے کیلئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دو برہمنوں سے اس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حوالے اس سوطا ہر ہے کہ سبب بعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ جس اور مشاہدہ سے اس کا ثبوت نہ بیان کریں انہیں کے مسلک کے مطابق اون کے دعوے کو تسلیم کر نیکی میں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر انہوں نے چند تجربہ پیش کئے ہیں جن کا حال معلوم معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کو اکب کی کشش اس سے سطح ثابت ہوگی سنگ متعائیں

کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں
اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ مہرچہ ہیات قدیمہ کے مسائل و دلائل
انہی سے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انہی سے ثابت
ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے تناظر و ثابت ہے کہ تمام کو اکب اپنے
اپنے مداروں پر حرکت کرتے ہیں پہاڑ کوئی چیز رکنے والی نہ ہو تو فساد نظام
لازم آئے گا اسلئے ضرورہ کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم
نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک انکی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی
کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اون کو حرکت ارادی یا
طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ خیر بھی صحیح و غر
آسا ہو سکتا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تحدیثات بھی کہیں
دلیل ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جس کے
قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولس اپنے ابراے دومہ کیلئے گہدے کہ زید نے اوسکو
قتل کیا ہے حالانکہ کوئی اوس پر قریب نہ ہو بلکہ خود وہ اس کے مقید ہونے کے
قابل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی
اوسنے پہونکا ہو یا زہر پوری نظر سے اوسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں
سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اوس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس

اس قسم کے احتمالات و تخمینات سے ثبوت و حوالے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کو اک کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ لٹورن کو اس سے ایک دوسرے کو کینچے میں اور اس پر اتنا محسوسہ کو دلیل الائی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا متقاضی نہیں۔

اب ہم کشش زمیں وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہو جائے گی کہ کشش و جود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اس لئے اون دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہوگا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لا سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیان لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے اون اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اس لئے تفرق اتصال اوس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیان لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں اون میں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔

اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثلاً درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا

احساس زائل نہیں ہو سکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات بدیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ شدہ کھینچتی ہے جس قدر اوس کے دورے کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اوسکی دوری کے مضروب فی نفسہ کی افزائش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چند دوری اوسکی قوت جاذبہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور یہ دوسری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔

اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی سبب نہایت دور کیے جو ساڑھے نو کروڑ میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے باین ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پہر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اوسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اوسکی بہ نسبت اوس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے زیادہ ہو گئی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف تپہر پہنچتے ہیں اور تادقتیکہ اون لڑکوں کی قوت کا اثر اون میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اوسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اوسکی طرف التفات بھی کیا جاوے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جھکاو
وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے
نباوین اور ایک میں پارہ بہرین دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں
رکھیں تو کوئی جھیکا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہئے کہ کوئی نہ جھکے اس لئے کہ
دزن تو کوئی چیز ہی نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اس لئے کہ جسامت
دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزندار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن
تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا
عمل کرے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزاء کے ساتھ زور میں کمی کرے اور
پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں
موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق
زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اس لئے بہ نسبت پانی کے
اوس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ایک خاص بلندی سے دو
چار سیر روٹی کا گالا اور ایک تو لہ شیش کی گولی ہینکے تو چاہئے کہ روٹی کا گالا
پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اوس سے
زیادہ متعلق ہوئی اور زیادتی تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اوسکو زیادہ زور

کہنے جیسا کہ یہاں کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا اوس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اسوجہ
 وہ دیر میں اترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اوس روئی کے ساتھ دو قوتیں متعارف
 متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کہنے والی
 مگر ان دونوں کا موازنہ بھی کر لیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی
 وجہ سے ایک تھکا بھی اسکو چیرھاڑ کے اتر جاتا ہے۔ اور زمین کی قوت وہ کہہ کر روئی
 کو اس پر حالت ضعف میں آفتاب کے جسم کو کھینچ لیتی ہے جو اوس سے لاکھوں حصے بڑا ہے
 پھر جب بے انتہا اوس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے وہ چار سیر روئی کے
 ساتھ متعلق ہو تو اسکی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہئے مگر اوس سے اتنا بھی نہیں ہوتا
 کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
 اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کے ساتھ معارض خیال
 کرنا قابل غور ہے۔

اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے
 جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اس قدر کشش زور
 سے نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔
 اوس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا
 اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کے ساتھ
 بلحاظ مادہ متعلق نہ ہونا کوئی قریں قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے
 کہ اوس کے خلاف ہو اسلئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جن کا

حال او پر معلوم ہوا اس سے زیادہ متعلق ہون گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورت میں گالاروئی کا پہلے اترنا چاہئے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جہت کے ساتھ اس قدر خطوط کششی متعلق ہون گئے جو آدھے انچ قطر کی گولی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے گوئی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اس کے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحال گرہ سیاب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت گرہ ایک سے زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں گرے تراز زمین برابر زمین حالانکہ وہ مشابہہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ بدلائل مذکورہ بتاتے ہو گیا کہ اس کے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اس کو جھکانیوالی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔

نامہ ان فن پر ظاہر ہے کہ ثقل اشار کو اثر کشش زمین بتلانے سے مقصود یہ ہے کہ مہیات جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی ہو تو عقلاً دوسرے کو نہ نکال قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس خارج طے الشاہدہ جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خود کشش زمین ہی سرے سے باطل ہے اب ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس جھکنے کے نہیں بلکہ بعد بے بنیاد ثابت ہو جانیکے آنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بسینہ وہی ہے جو ہم مادرزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرسائی کر کے اپنی تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جسکا ذکر اوپر کیا گیا۔

نقشا اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جکتی ہے تو اسکی علت یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر خندیر بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں مذکور کردہ ٹکڑے دو ہا تو نہیں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخر قوت لامر سے متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک دہمی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیکھی گئی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

ججما کے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار ان کی ماں کہیں جہان گئیں جاتی وقت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمان بردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے پڑے ایک روز کہیں جانیکی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سمجھا کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اسکو اکھاڑ کر اور بندھی پڑو الٹی بچراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹکیا ماں نے جب بہت فیضحت اور ملامت کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں بغیر ان کی ہوتی۔

(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اسکا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس اکیلولہ ہے کو کھینچتا ہوا دوسرا ایک سیر کو تواؤس

سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہو جائے گا کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوسہ کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا متقابل اس کو پہنچ لیگا اور ایک تولہ قوت والا اس کی مقادمت کرے گا۔ اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت متقابل سی ماں لیجائے تو ہکا ماننا ضرور ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کے اگر کوڑن کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے وہ اس کو پہنچ لیتی ہے یہ حرب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا یا فون اوٹھانا یعنی زمین سے پہنچ کر علحدہ کرنا چاہے تو اس کی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اس کے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ چیونٹیاں باسٹیاں پاؤں اوٹھا کر چلتے ہیں اور زمین ان کی کچھ بھی مقادمت نہیں کر سکتی۔

مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے سینے روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کسی قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس قسم پر پڑتا ہے جو پہنچی جاتی ہے پہر یا فون پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ پہنچ جاوے اور زمین کی حر سے زیادہ قوت کا اثر اس پر نہ پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہو سکے گا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہئے
 کہ بلندی سے گرا دے جائیں یا دلدل میں نہنیں تو بھی اپنے تئیں روک لین حالانکہ وہ ممکن نہیں
 سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا
 پہلے تو قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی تپس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں
 یہاں تک کہ اس شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین
 ہی اور اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ
 ذمی روح ہوں یا غیر ذمی روح اگر دنیا بہر میں ہمارے اور آپ کے سوار اور کچھ بھی
 نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپ کو ہماری طرف
 کھینچتی ہے اور آپ کی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ اتھے
 واللہ چپک جائیگی خوب ہی کمی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہی
 جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت
 عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تہید ہے جس میں عقل درجہ بیولائی کو پہنچ جاتی ہے
 اور گر کون اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں
 جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا
 کچھ کہنے لگتے ہیں۔

صاحب شمس الضحیٰ نے بڑے دھوم دھام سے حکمت فیما غور
 کی واقعیت کا دعوے کر کے اس کے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام
 فیما غورس کو رس لمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ چہرے
 سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے

لیکن بے رو در عایت نظر انصاف کر کے دیکھتے تو فیہ غورس کی دلیل قاطع اور مسکت حضم ہے اسی سے۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پر جوش و پر ملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت ہونے کے منہ کچھ اور لئے لئے ہیں۔ رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلاسفر ہیون صاحب نے سبب وغیرہ میوون کے جہاٹے میوہ از خود کرنے میں بہت خوض کیا آخر در مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اس سے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شلخ سے جدا ہونے کے بعد زمین اس بے انتہا قوت کو جس کا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اور قوت تک کیا کرتی رہتی ہے۔ شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینے کے جس طرح ذی روح میں اپنے روک لئے کی قوت ہے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اس کے بعد ہم جہاٹ پر کوئی چیز از قسم حادثات تاکے سے لٹا دینگے اور قوت بھی شاید یہ کہا جائے گا کہ حادثات میں بھی اپنے زمین پر چالنے کی قوت ہوتی ہے۔ اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً لٹک کر یا جواب دیا جائے گا کہ جب میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگا کر جاتی ہے اس وجہ سے آخر وہ گہری پرت سے خواہ پکنے کے بعد یا ٹکا ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنیکے سبب میں تفتیش کی اور آن خود یا
 کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی جسم کے
 آثار نظر آتے ہیں تو اس کے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پہلے اس
 کے جو عقلاً موجود ہوتے ہیں تخمین قیاس کی کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں گو واقع کے
 مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلوف کی رائے معلوم ہوئی
 کہ کسی مقام میں تپہ گرنا ہوا دیکھ کے آسمان کو تپہ ہی کا تجویز کر دیا تھا۔ مگر اون میں
 اہل انصاف ہوتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دوسرا
 سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالقِ اشیاء کا ہے۔
 اور کیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے
 لوگ موجود اور مشہور ہو کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے
 جن کا نام لعل چمکڑا تھا صد ہا حکایتیں اون کی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ ان کے بنگلے
 میں بانی کا گذر ہوا تو لوگوں کی نظر ہمیں اس کے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے
 نقش قدم کیسے دیکھتے تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پھیلی کہ معلوم
 نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں۔ سبوں نے حسبِ عادت
 اس حکیم بنگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت غور سے نقش
 قدم کو دیکھا پھر ٹھنڈی سانس نہری اور کہا کہ اگر میں تم میں نہ ہوں تو تمہاری کیسی
 گذرے گی سب نے اون کی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی اور ہون
 نے اون آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کر کے ایک شعر موزون کر دیا۔
 بوجہ نہ بوجہ لعل چمکڑا اور نہ بوجہ کو پاؤ نکو چکی باند بکر ہرنا کو داہوئی

نیض ہرن نے پاؤں کو چکی باندھ کر کو دا ہے اس شخص سے لوگوں کا تردد فرو ہوا اور
نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رلے تو ضرور قائم کی اگر کو اس میں خفا ہوئی مگر اس قسم کے
راہیوں میں جمع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گو اس کے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق
کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر
نہیں گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً سیوہ کا تعلق
جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تانگے سے لٹائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پیکا جاتا ہے
جس سے تعلق سکینے والی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دلتا ہے یا پزندہ اڑتا ہے
جس میں تعلق اونکی قوت کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کے ساتھ
ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیا راو سکورکتی ہیں اور اسکے وزن کے
متحمل ہوتے ہیں تاوقتیکہ اون میں ضعف پیدا ہو پھر جب اون میں ضعف پیدا ہوتا
تو قوت اسکے روکنے کی اون میں نہیں رہتی ہے اسلئے نقل اس جسم کا بالطبع اپنے
مرکز کی طرف مایل ہوتا ہے۔ اگر اوندکے گرنے کی قوت زمین کی کشش مان لیجائے تو صحیح
بات غور طلب ہے کہ صین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اس سے متعلق ہوتی ہے
یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہونیکی کیا وجہ تعلق کشش کا تلفض
جسمیت کے ساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے
وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور

اشحدہ چیز ہے جسکے ساتھ اسکا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اوس قوی قوت کو جسکا حال مکر معلوم ہو ایک ذکر دفع کر سکتے ہیں اور اوس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اون تعلقات میں کوئی قوت نہیں باقی ہے بھی تو قوت نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کشش قوی کو کم روڑتا گئے سے ٹھکا دیں تو وہ رکت سیکلی جس سے سمجھا جائے گا۔ کہ قوت جسمیت کی تاگے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اسکے کہ تاگا مضبوط ہو اور اوسکی جسمیت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائے گا کہ تاگے کی قوت جسمیت کی قوت پر غالب آگئی اور اوسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور کریں پھر جو شخص چڑانا چاہتا ہے چڑائے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاگے سے باندھیں اور مقناطیس کی کشش میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش تاگے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی ورنہ مقناطیس کم زور سمجھا جائے گا۔ جسکا مطلب یہ ہوگا کہ تاگے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت ہوئی کہ دندار چیز اگر تاگے سے ٹٹکی رہے تو اوس چیز کے ساتھ دو قوتیں تعلق ہوں گی ایک قوت جسمیت کہے یا قوت کشش زمین دوسرے تاگے کی قوت و دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو یہ ظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاگا چند روز یا کم زور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے اوس وقت تک اس کشش میں

جسم معلق ٹکارتا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہو کہ تاگے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں لکھی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل میں ضعف نہیں آتا اس لئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات کا اختیار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جنکو تاگون کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ بہت ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔
 کچھ امر قابل غور ہے کہ پہلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کے ساتھ کیا معارضہ کر سکیگی اس پر رلے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غوری گو
 لمن الملك بجا رہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو
 تمام آوازوں سے خالی اور اونکے پردے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہمارا
 سماعتوں کے کہ تمام کے آوازوں سے بہرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے
 جیسے نقارخانہ میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش مقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے
 چنانچہ مقلح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سو ہاتھ مربع
 چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جائے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اوسکے محاذی ہوگا
 جسکی وجہ سے کہیں نہ کہیں وہ سقف گر پڑیگا اور اوسی مربع خطوط کو آفتاب کے

کہنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے منسلک آفتاب تک پہنچ کر اس کو پہنچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اس وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کہنچتا ہی اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کہنچتا ہے اس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت سے سقف کو کہنچتا ہے اور علاوہ اس کے سقف کا بھی زمین کو کہنچنا ابھی معلوم ہوا یا نہیں دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مجال نہیں کہ اس کا مقابلہ کر سکے اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر کبھی لحاظ ہے تو اس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہئے مگر عقلیہ کے معرکوں میں لاکر دشمنوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے۔

(۷) منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ نور جسم ہے لیکن اس کے اجزائیسے چھوٹے ہیں کہ ادراک بشری اس سے عاجز ہے اور حرکت اس کی ایسی سریع کہے توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا جسم ہونا جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول کشش پر اس کا اپنی معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر زمین تک آنا محال ہے اس لئے کہ وہ جسم فوراً آفتاب کے قابو میں ہے جس کی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوتی ہے اس ضعیف کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب اگر اس کے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب پر حملہ کر کے اس کے قابو کی چیز کو رہاں سے بچ لاوین۔

شمس اٹھی میں لکھا ہے کہ خط سطح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا ہے مگر زمین سو نزدیک ہونے کی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا ہے۔ جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو بیچاری زمین وغیرہ میں وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لادیں۔
الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا نخواستہ چل جائے تو تمام عالم اندھیرے والا مال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خط کشش تعلق ہو گا اور مجموع ہو ا کے ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جزو جسم کا کسی کشش کے قابو میں آجاتا ہے تو اس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قوی قوت اس کو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو وہم بہر میں احتباس کی وجہ سے وہم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جائے۔ جس سے کوئی متعفن روی زمین نہ بچے۔

(۹) مشک میں ہوا بہر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر بھکتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو

اول تو اسکو اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی مگر وہ بھی تو فوراً کینچ لیتی کیونکہ آخر وہ بھی مہم ہے۔

(۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھسکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے اور جب

زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش

کی وجہ سے پیچھے آتا ہے تو مقضی اس نسبت متقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ پہنچے زمین

اسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقطاطیس لوہے کو چوڑا نہیں گوا اتصال

کی وقت کتنی ہی زور سے ٹکرا اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں میل اگر

ہے تو نیچے جا چکا ہے۔ اسکا مقضی یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے یا بل

اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اس وقت

جو چیز اس کے مزاحم ہوتی ہے تو اسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے

والی چیز اس سے کم قوت ہو تو اسکو ایسا صدمہ پہنچاتا ہے کہ وہ بھی اس کے ساتھ

گرہے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اس کے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے

یعنی عائق اسکو زور سے صدمہ پہنچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے

کسی کو ڈھکیلا دیتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے

کہ جسم اس کے پاس آتا ہے تو فوراً اسکو دور کر دیتی ہے۔

اہل دانش پریشد نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت

کیجاتی تھی اس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف

یہ ہے کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ کو اسی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوکھا اعداد
تخلین کے کوئی دلیل نہیں اس لئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پھر ٹکر کہا کر واپس نہ ہوتا
جیسا کہ لوہا تفلطیس سے ٹکر کہتا ہے اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ
جو لامسہ میں محسوس ہونے کی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بغیر یہ
لامسہ میں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ
اوسکی پر مشاہدہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اوسکو نہ ماننا اور ماننا نہ
اوسکی ضد کو جو فی الحقیقت از قلم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہوئی کس قدر
بے انصافی کی بات ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الصمدین سے ایک ضد کا وجود جب بمشاہدہ
ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جب جس پر ہے تو اس مذاق والی اہل انصاف
سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ
اقلاً اتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات متعذبہ حرکت کے
نکلنے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں فنڈ او کو حرکت سے روکتی اسلئے
کہ آخر وہ بھی اجسام میں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ
خاک کی خراشاں لائق سے سرکش کرنا چاہتے ہوں گے مگر اوس مادہ مہربان کی کشش
تو کیا اثر کہاں ہے جو اپنے کو زمین او کو تہام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ جس حصہ میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت اوٹکی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔
 مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو آفتاب کے کپٹنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ زمین کا کپٹنا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کپٹنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) بخار و دھواں کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے۔ کسی سمندر میں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈ کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس میل تک برابر سو سو فٹ پانی کو اس زور سے اوجھاتا ہے کہ اس کے آواز کے جانور تہر جاتے ہیں اور فیلو نمصاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر پیچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کرہ سمس بہت دور واقع ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کپٹتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے۔ اور سطح پانی کا جہان مدھور ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دو بھی بے عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطح آب کے ساتھ نہایت قریب حاصل ہے جب نفس کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلہ سے

کشش زمین کا بالکل اثر ہونا کسی قدر خلاف قیاس ہے۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا ورنہ کل سمندرین نظر دن سے غائب ہو جاتے۔
 ادنیٰ تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کتقد پرے
 تعلق ہے۔ اسلئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اور
 آفتاب کی کشش کا مقدار زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف ادسکو کھینچ لیا اور زمین
 کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب
 پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونی کی وجہ سے ممکن نہیں
 کہ ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں
 غالب ہو جہاں سے زمین تھینا ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش
 کی قریب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے
 لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اسلئے کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تر اسی ہزار میل سے زیادہ
 اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو ستر ^{۲۱۶} میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت
 زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے
 کہ بہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کس قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی
 اور جس قدر زمین کی قوت میں بہ سبب بعد کے گھٹاؤ ہوا اسی قدر آفتاب کی
 قوت میں بہ سبب قریب کے ترقی ہوئی۔
 اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے

کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے پھرنے کے گزر گیا۔
ہاں اگر پانی زمین سے ساڑے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ
آفتاب کا ممکن ہے۔

پچھ چو نکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں
اسلئے تو طے عرصہ میں کل سمندر دھکا پانی آفتاب اور چاند کی طرف بچ جاتا۔ اور اگر
آفتاب کی قوت باوجود قوسی ہو جائیکے زمین کی اس قوت سے جو بہ نسبت سابق
سچی کم ہوگی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر تفت ہے کہ اول حملہ حیر کیا ہی کہیں
اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید زمین کے تعلق و چالوں
سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو درز کا جگر آ ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے
اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔
الحاصل عقل سے یہ بات کہنی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کششوں کے وجہ سے
مدبجزر کا وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ ماخوذ فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش نکلتی تو جزر و مد نہ ہوتا
اور جزر و مد کا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱۴) شمس الفطری میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس مذہب
شعاع اپنے طرف کینچ لیتا ہے جب ابخرے تصاعد ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ گرہ زہرہ کے
اقرب پہنچتے ہیں اور منجہ ہو کر وزنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں۔
اور حقیقت بخارات کی یہ کہی ہے کہ سطح آب اور اجزاء کے مابین

تمازت آفتاب کے متصاد ہو کر اس قدر قریق ہو جاتے ہیں کہ اونکا وزن اوپر کی ہوا بھی سبک ہوتا ہے اور اجڑائے مذکورہ ہوا کے ساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں اور ان کو بخارات کہتے ہیں اچھے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اس لئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اس کے مدوجز میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے۔

اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ مہوہ ہو سہا ہیں مدولیتا ہو سہا استقامت میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہیو کہ کیا وجہ کثرت کو کنج لے اور خفیف کو نہ کنج سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لی جا خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل سیٹا اچھا کہ اوس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے۔ اور یہاں علاوہ اس کے خلاف واقع واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی صلیحت سے آفتاب نے اون بخارات کے لینے کو شعلہ بھیجا تھا تو زمین زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اس کے گود میں پرورش پاسے ہوئے اس کے جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ گردون کو اس سے ایک ظالم اگر اونکو چھین لےجا اور اوسکو خبر نہ ہو۔

اگرچہ اس بے خبری کا ہمیں شکریہ کرنا چاہئے اس لئے کہ ہمیں اوسکی بدد کہنا یا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اوس قوت سے جس سے آفتاب کو کھینچتی ہے اون بخارات کو داب بیٹھی تو پھاری و ہوب کی کیا طاقت کہ اونکو خوش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔

اس موقع میں حج گفتم این نقندہ است خواہش برودہ بہ ۴ کا مضمون خوب
صادق آتا ہے بلکہ حج انجمن ہندوستانی مروہ بہ ۴ اگر کہے تو سجا ہے۔ لیکن
یہ بیخبر سی ایک بڑی آفت ڈھانے والی بلکہ قیامت برپا کرنے والی ہے
کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب
اور زمین دو درنگل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے
درہم و برہم ہو جائے اور نظام کے بارے باہم مگر اگر عالم ثوابت میں جا پڑیں اور
وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کر دیں۔

اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہو کہ چند کروں کو ڈوریوں سے باندھ کر
معلق کیجئے اور پہر ایک ڈوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اس کے ٹوٹتے ہی تمام
کرات میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام
عالم تباہ ہوتا ہے جس میں ڈاکٹریک ہیں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب
سے متعلق ہے اس کا مقصد اسے ذاتی ہو کسی حالت میں وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی
اور نہ اس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کشش جو آفتاب سے
متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں۔ یعنی خطوط
کشش جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں اور بخارات بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر
اونکا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اون بخارات پر اثر نہ پڑے یہ کہی عقل قبول
کر سکتی ہے۔ کہ دیوب اس قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین سے
قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ نظام

شمسی کا دائرہ کشوں پر نہیں ہو سکتا ورنہ بخارات زمین سے بڑا ڈھلے سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا۔

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ختمنا یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف اجزاء ہیں جن کو دھوپ اور آبلہ جاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ دن اور رات کو آبلہ کیسے اُٹے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اوس میں دخل ہے غلط ہر اونی بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقطہ دھوپ کافی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہانپ لینے بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہوتے تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اوسکی یہ بیان کیجائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کہہ زمین پر ہر جگہ بھینچ کر منجمد ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضحل ہو جاتے ہیں یا یوں کہئے کہ پڑاؤ کو جذب کر لیتی ہیں اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوائے مقام میل کئی کے ہر مقام کے ساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دو بار برابر ہوتی ہے مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدائے ثور میں سر پر ہوگا تو انتہا براس میں بھی وہاں سر پر ہوگا پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اس میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدا

بارش اس وقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اس وقت
 کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں ہو اور افریقہ کے بعض حصوں
 میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ
 میں چنانچہ ملک دینارک میں آٹھ مہینے اور ملک نارومی میں دو ازوہ ماہ بارش رہتی ہے
 جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الفحی اور مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں اگر آفتاب
 کا تقریباً سمت الراس یہو نہا بارش کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ شعاعیں اس وقت سیدھی
 پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب ہے ہمیشہ بارش ہے اور
 ناروے میں جو منطقہ بارہ میں ہے اور جسکا عرض بلد متروچوں سے زیادہ ہے کبھی
 بارش نہ ہو چنانچہ شمس الفحی میں لکھا ہے کہ قطب شمالی و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے
 اسلئے وہاں نسبت خط استوا کے مینہ کم پڑتا ہے کیونکہ بخارات کم اُٹھتے ہیں۔ یہاں
 شاید یہ جواب دیا جائے گا کہ یہاں دوسرے مقامات کے بخارات ہیں جن کو ہوا لیجاتی ہے
 چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے کہ مصر میں باوجود قرب سمندر کے بارش ہونے کی
 وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے بخارات کو بہ سبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط
 افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پہاڑیں انتہائی۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جسطرح
 جنوبی ہوائیں اون کو ناروے میں لاتی ہیں اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری
 بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ اذکو بھی دوسرے ممالک میں
 یہاں تک حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ
 کہ شمالی ہوا کے ساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو یہ ممکن نہیں اس لئے
 کہ اوسکے شمالی جانب بحر ہند ہے جس میں آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے
 ابر دفع نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اس کو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعیاتی
 یہ بات مصرح ہے کہ ہولے محروم نقطہ محرومہ طبقہ بالا میں جانب قطبین جاتی ہو کہ وہاں
 معاومت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے
 کہ تابستان کے چہرے میں تو ہولے شمالی وہاں ضرور بہتی رہتی ہے۔ اگر کہا جائے
 کہ نقطہ حارہ کے بخارات ہولے کے طبقہ بالائی کے ساتھ جا کر بسبب برودت
 کے برس جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات نقطہ حارہ کے ایام
 تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اس لئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ جو آب بہت گرم
 و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں۔
 اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب نقطہ حارہ سے خارج
 ہونگے یعنی تیسریں درجوں کے بعد بتدریج اونپر برودت کا غلبہ ہوتا جائے گا
 یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائینگے خصوصاً
 کے وقت اس صورت میں جب قاعدہ مقررہ برودت کے غلبہ سے بخار ہو کر اونکو اسی
 میں برس جانا چاہئے سرورجہ طے کر کے نارتے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے تھیں
 کی دیر یا سے جو بخارات اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا
 کر کے وسط افریقہ میں برس جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے
 قریب تخمیناً پندرہ درجوں عرض شمالی پر واقع ہے۔ اور اگر ہاڑوں کی ضرورت ہے
 تو نارتے کے اس طرف پہاڑی بکثرت موجود ہیں ہر حال منطقہ حارہ کے بخارات
 جذب ہولے موسم تابستان کے حرارت سے بیکر بعد منطقہ حارہ کے ہولے کے طبقہ

بالائی میں جو نہ ہر سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پہاڑوں سے
پچھلے صحیح کو سالم ناروے میں پہنچ کر برسا ہرگز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے

بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی۔ بلکہ بسا
اوقات تھپ سال متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا

ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آجاتے ہیں۔ اور عین ہنگام میں کدہ بر مفعول

ہو جاتے ہیں اگر زمین بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تمام ہے تو جب دو چار سال

اساک باران ہو جائے تو چاہے کہ آئندہ کے لئے امید بارش کی منقطع ہو جائے

اسلئے کہ مادہ بارش یا اجزائے مائتہ اس صورت میں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں

حالانکہ بعد تھپ کے بارش اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے۔ اور اگر سمندر کے بخارات اسے

بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اساک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمین بخارات فنا

ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ نکل سکتے ہیں اور ملک

عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو

کھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں تو

ہی نہیں۔ جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے برخلاف اس کے تمام ہندوستان میں

پانی بکثرت ہوتا ہے حالانکہ اکثر بلاد اس کے سمندر سے بہت دور ہیں۔

کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑوں کا

ہونا بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے قی و قی میدا

ہوا کو گرم دیتے ہیں کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور مرآۃ و ضیہ میں لکھا ہے کہ

پہاڑا بر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت برتا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ وہاں بلند پہاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوائیں اون بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں رہ جاتے ہیں۔
 پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بذاتہ باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے پھر میدانوں تک وہ کبھی نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا غزمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو گر کھاتے ہیں اور باوجود اسکے کہ کسی کٹر اگر کھل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاتے ہیں۔ یہ زمین ہے کہ جب پہاڑوں میں اون کا گذر ہو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اون کا وہاں ٹکر کہا کر برضا ضرورت ہمیں اسکا انکار نہیں کہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی ہمی بارش اگر آباد نہیں ہو تو سب دیرانہ ہو جائیں۔ حق تعالیٰ اپنے فضل سے محض بندوکی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا لکہ آبادیاں خراب نہ ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے۔ اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت معین کی گئی ہے اس سے مدعا ثابت نہیں ہو سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کے لئے صرف بخارات کافی ہیں یا پہاڑوں پر اون کا ٹکر کہانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کہانی کی ضرورت ہے اس وجہ سے کہ پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کہانی کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر جاتے ہیں تو چاہئے کہ بارش صرف پہاڑوں میں ہو کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور سمندر میں جہاں کو سمون پہاڑ نہیں ہوتے میں برابر بارش ہو کر تی ہے۔ اور اگر پہاڑوں کی

ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہو کرتی ہے۔

ہمان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جا کر چاہے کہ وہاں کے پہاڑوں پر گر کر کہا کر بکثرت برسین جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیر و میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل سے قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے پیر پیر و میں ہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر خبرانیہ کی مہبوط کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ عقلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائی چاہے یا نہ حالہ تمام اس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جہاڑ بڑا نہ پرندہ اور نہ جانور ان کو دھتتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اسلئے کہ ان میں سے کسی میں ایسی طاقت نہیں

کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہوتی تو پانی بہ نہ سکے اسلئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے بخرو مقارن تاب کشش کی وجہ سے زچہ وریگا اور دوسرا جزو اسکو بسبب بعد کے پینچ سیکگا ورنہ ترجیح مرجع لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں میں بھر رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔

(۱۷) مفتح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلچے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرو زمین کے العبادتساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے۔ البتہ پانی کی سطح کو ایک چلنے کر وہ کی شکل پر مطلع کر دیتی آتے۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے قوت جاذبہ میں کی پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کروئی شکل پر نہ پا چنانچہ اس میں لکھا ہے کہ قطبیں کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے اور خط استوار کے گرد و پیش پھولا ہوا ہے اور زمین کی قطر کی نسبت بھی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے وہ خط استوار پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوار کا قطر قطبیں سے ۳۵ میل بڑا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہے نہ ان اجزا کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی کوئی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوار پر پھولے ہوئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کششی لاکھوں کوس سے آنتا کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اوسکو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور گیلی اجرا کا خط استوار کی جانب آجانا اور وہاں اوس کا مقدار بڑھ جانا تسلیم کر لیا ہے انہیں کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نکرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اس لئے مختصر سی بحث اس مسئلہ میں بھی کیجاتی ہے۔

مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کر دو کہ زمین ساکن ہے اور اوس کے گرد اگر سطح آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنی محور پر گھومنے لگے اور اوس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ سطح آب ہر ایک سو چار بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دو سوراخوں میں ڈلے اور اوس حلقہ کو زور سے چکروے تو وہ حلقہ سوراخ پاس چوڑا اور چٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے اس سطح زمین بھی قطبین کے پاس چٹسی ہوگی ہوا اور رطوبت میں اٹھ جائیگی۔ اس نظریے سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استواء کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استواء کے قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصل وضع میں پانی پوری زمین کو گہیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استواء قریب ۵ میل پھول گئی ہے۔ چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

یہ سب بات ظاہر ہے کہ اصل وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جنگ کہ کرہ آب اوسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کلپھوں

پستی کہاں سے آجاتی اور سوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کر دیت پستی
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ
 مرکز سے محیط تک سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کھ سکے نہ نیچا شاید یہ خیال اس
 وجہ سے نکلا گیا ہے کہ ہم جس مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے
 پانی قطبین کی طرف بھی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اسی پر قیاس کیا گیا
 ہو گا مگر یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ
 اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے طرف
 سے بخلاف کرہ آب کے کہ اس کو زمین کے مرکز کے ساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے۔
عرض زمین کے گہونے کی صورت میں قطبین کی جانب پستی نہیں ہوتی
 وہاں پستی پیدا ہونے لگے۔ بحسب قرار واد حکمت جدیدہ گہونا شرط ہے اور جب
 زمین کا گہونا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گہونا بھی ماننا پڑیگا اور اس صورت میں
 پانی کی کرہ کے قطبین میں پس ہوگی اس لئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے
 اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
 شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور
 کرہ آب کو وہکا دے لگے گو یہ خیال کیا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط استوا پر
 پہوننا اور وہاں سے پانی ڈالکر قطبین پر آ جانا ناممکن ہو جائیگا لیکن اسوقت اسکا
 کیا مطلب ہو گا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر
 جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کوئی چیز بہے جو اسکو
 کر دیت سے نکال دے۔

بھی مسئلہ علم ہیئت میں مہربن ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غایین جادوے اپنے کردیت
نہیں جوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہو چکی کوئی وجہ نہیں -

۱ اور نیز اس کا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو سمندر خط
استوا کی طرف نہ آنا جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا کی طرف
کیون آئے اجزا تو اویسکے پہولیں گے جو متحرک ہو اگر اوس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
تو چاہئے کہ خط استوا اور اوس کے حوالے ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی اسی
طرف ہے -

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے
حوالی پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کے ساتھ اوس کو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین
میں آبادی ہو اور یہ دونوں بدشادہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے -
بھیہ تقریر اوس تقریر پر تھی کہ اہل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف
سے اوس کے اندر گہری ہوئے فرض کریں اور اگر یہ کہا جادوے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب
میں اونی حالت پر حق تعالیٰ اوس کو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمند میں ٹپری ہوئی
ہے کچھ تو اوپر نکلی ہوئی ہے خمین ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر وزن سے ڈوبی ہوئی ہے -
اس صورت میں نہ اوس کے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی نہ قطبین کے
پاس چٹنی فرض کرنا کی جو مقام کے قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس ہلاکی ہے
کہ سمندر منجمد ہو گا بہلا وہاں کی واقعی خبر کون لا سکتے ہیں کہ سطح ہے یا گردی ہاں اس خیال سے
کہ منجمد ہے کہ سکتے ہیں کہ نہ کثیف ہو چکی وجہی بلکہ منجمد ہو گیا ہو گا - اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہو چیکے
خیال نے جولائی کر کے زمین کی محوری حرکت تک پہنچا دیا ہو اس طور سے

کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور نولادی حلقہ بھی قطبین کے پاس چٹا ہوتا ہے اور بیچ میں بیوتا ہے تو زمین بھی بیچ میں ہوئی ہوگی۔ جیسا کہ حلقہ بیوتا ہے۔ اور حلقہ بیوتا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے۔

ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسرا تسی ہے کہ اگر قطبین کے پاس پانی چٹا ہے تو علت اسکی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پانی جاتی ہے۔ غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح مان لیا جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے جب بھی وہ سطح ہیکہ پر لچک دار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگادینا اور سپر ایسا یقین جالینا کہ اسکے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے۔ اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مصمت اور بھری ہوئی ہے۔ ویسا فولادی کا ایک کرہ بنالیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کچھ بیوتا ہے اور قطبین پر سطح ہوتا ہے یا نہیں۔

اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنے فرض کے خلاف ہو اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعویٰ کرتے ہیں اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بہلا زمین کی کر دیت جو بیان کی جاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہے آسمان کے معاملہ میں دور بین تو بھی برائے نام پیش کر دیا جاتی ہے یہاں تو دور بین کا بھی نام نہیں لیا ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اور سپر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اسکو جامہ جان نما فرض کر کے تمام جہان کو اس کے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر عرض استدلال

میں وہ کیونکر مفید ہو سکے گا کہ معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کر دی ہے
یا سطح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کر دی نہیں اسلئے کہ انہیں
پتیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرائے لقا و دوقی اور
بیدارے ناپید کنارا ایسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گذر نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے
ہیں وہ زمین کچا پتی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کر سکیں صرف انشا کی زمین میل کر در
میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کر کے اوس کی کر دیت
جس ظن مان لینا مرے مقلد کا کام ہے اور نطا ہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید
کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اونسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دی جائے تو
حکمت قدیمہ اور جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ وجہ
کی تدقیقات فلسفہ کو درہم دبرہم کر دے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں حسب استعداد
اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اٹھانا نہ رکھا اس پر بھی خود
ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جائے تو
اوس سے بھی وہ ہرگز انکار کر لگی اور ہر موقع میں دخل در عقولائے اُن نبی بنائے دیلوں
کو درہم دبرہم کر دیں گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ فریح الاشراف و امام محقق طوسی و محقق دولہ

میں وہ کیونکر مفید ہو سکے کہ معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کر دی ہے
یا مسلح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کر دی نہیں اسلئے کہ انہیں
پتیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرائے لقا روتی اور
بیدارے ناپید کنارا ایسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گذر نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے
ہیں وہ زمین کچلتی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کر سکیں صرف انشا کی زمین نیل کر در
میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کر کے اوس کی کر دیت
بحس نطن مان لینا مرے مقلد کا کام ہے اور نطا ہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید
کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اونسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دیجائے تو
حکمت قدیمہ اور جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ نہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ
کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و درہم نہ کر دے یا جو دیگر مباحث مذکورہ میں بحسب استعداد
اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اٹھانہ رکھا اسپر بھی خود
ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جائے تو
اوس سے بھی وہ ہرگز انکار کریگی اور ہر موقع میں دخل در معقولہ کئے ان نبی بنائی دلیلوں
کو درہم و درہم کر دیگی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراف دامام و محقق طوسی و محقق دولی

و صد رشیرازی وغیرہ تحقیقین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے اور نکار و اور روالد کیا جسکا سلسلہ اب تک جاری ہے پر ایسی چیز کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست کہانی
 اولیٰ تا مل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالیٰ آدمی کو اس واسطے دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے ضروری اغراض پورے کرے چنانچہ
 اسی کی وجہ سے آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ درندہ و ن اور بڑے بڑے
 نوی ہیکل جانور و نکو اسکے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنے نبی نوع کو مسخر کر لیتا ہے
 گویا انکو بھی عقل کا دام پھا کر شکار کر لیتا ہے۔ ہر خندان میں بھی عقل ہوتی ہے مگر با صبار و مد
 عقل کے تحتانی درجہ والے بہ نسبت اپنی فوقانی درجہ کو درجہ حیوانیت میں اگر انکے شکار ہو جاتے
 ہیں جسکے ہزار ہا نظیرین موجود ہیں جو کتب تاریخ و اختلاف مذاہب سے ظاہر ہیں۔

کچھ امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے
 اسی کے مناسب وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف ردیل میں
 بھی وہ پورا کام دیتی ہے۔ مثلاً چور چوری کر ایسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں
 سوچتین اسی طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقل پسوچتے ہیں مثلاً جھوٹی نبوت و امامت و دلا
 وغیرہ کے دعوئی اور سبب ضرورت تاویلات اور الہامات اور خوابوں وغیرہ
 سے مدد لینی انہیں من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر ایک آلہ ہے جس سے
 چاہو دشمن کو مار دیا دوست کو یا خود کشی کیجاسے وہ اپنا پورا کام کر لے گی۔

اگر عقل سے انہیں امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ
 نہ تھا اسلئے کہ ظاہری اغراض اول سے متعلق ہیں خرابی یہ ہو رہی ہے کہ اس سے

وہ کام لیا جاتا ہی جو اس کے حاشیہ خیال میں نہیں تھا۔ الہیات اور دوسرے عوالم جو حواس خمسہ سے خارج ہیں اس سے دریافت کئے جاتے ہیں۔ ان امور کی دریافت اس سے متعلق کرنا بعیدہ ایسا ہے جیسے مادرِ دانا مینا اور بہرہ سے الوان اور اصوات کی ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہوتی تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارے سخن ادن لوگوں کی طرف نہیں جنگو الہیات اور نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش ادن حضرات کی خدمت میں ہے جنگو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیر خواہانہ ادن سے ضرور کہیں گے کہ عقل کا جب یہ حال ہو کہ جو جی چاہے اس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسی چیز پر ہر دسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اس کی اجازت پر ہوتو قوت رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اس میں تاویلین کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے رد و بر و جانا ہوگا اور اوسوقت کہا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرائے اور انکی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت برا ہوگا اب تمہاری منرا بھی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو تو اسکا کیا جواب دیا جائے گا۔ عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہاں کی آسائش چند روزہ کے لئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہان ابد الابد میں اس سے بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قانع کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث

ہوں کہ قدر عقل سلیم کے خلاف ہے۔
 اب میں اپنی تقریر کو اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم مسلمانوں کو
 ایسی عقل سلیم عطا فرماوے کہ اس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خوشنودی حاصل کریں اور اس کے پیچھے دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں مستحق
 تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین۔

قطعہ تیارخ از تیارخ طبع و الا جناب مولیٰ محمد مظفر الدین صاحب المتخلص بمعانی ام فاضلہ

بیان عقل فزا سود مند اہل خرد	ہے پند نیک فسانہ کے ضمن میں گویا
سن اسکے طبع کا بیاختہ معالیٰ نے	ہے باب سہ ہدایت کتاب عقل کہا

ولہ ایضاً

یہ کلام سود مند اہل عقل	پند باطن میں بظاہر نقل ہے
کہ محلے سال فصلی طبع کا	یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعہ تیارخ از تیارخ طبع رزین جناب مولوی عبدالمجید و رضا
 المتخلص بمعین کہ از ہر مصرعش تیارخ می برآید

چون ہر فیض از ہر شادی انوار	زر انوار در کتاب العقل
اسے معین باز بر کشاد خدا	باب اسرار بر کتاب العقل

ماطرين کی خدمتیں التماس ہے
کہ ملاحظہ کے پیشتر غلطنامہ نہ اسے اس کتاب کو صحیح فرمالین

غَلَطُ نَامَةِ تَابِ الْعَقْلِ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معرفت	معرفته	۱۲	۱۹	سننے	سنے	۹	۳
مبدأ	مبدائر	۸	۲۲	مگر	مگر چونکہ	=	=
چاند	چانہ	۲	۲۵	اُنزل	اُنزل	۵	۴
قار الذات بھی	قار الذات ہی	۱۲	=	مخالفت عقل	مخالفت	۱۰	=
فی الثبوت	فی الثبوتہ	۱۲	۲۸	معنی علیہ سے	معنی علیہ کے	۸	۸
مادی	ادی	۵	۲۹	لغو ہو جائیگا	لغو ہو جائیگا	۸	۹
لا تمناع	لا تمناع	۱۲	=	وہم لا	ولا ہم	۱۲	۱۲
الصبر الصغیر	الصبر الصغیر	۱۴	۲۹	اسی وجہ	اسوجہ	۱۲	۱۵
شعاع العین	شعاع العین	۱۴	۳۰	جاتی ہے	جاتی	۱۴	۱۶
من الصناعة	من الصناعة	۱۸	=	مخالفت	مخالفت مخالف	=	۱۶
حس طرح	حس طرح	۱۲	۳۱	معرفت	معرفتہ	۱	۱۹
شعاعین	شعاعین	۱۹	=	معرفت	معرفتہ	۲	۱۹
سامنے ہوں	سامنے ہوں	۱۲	۳۳	معرفت	معرفتہ	۱۲	=

صحیح	غلط	۲	۵۸	صحیح	غلط	۲	۵۸
ایک لکھ سوئی	موئی	۱	۵۸	گنے	گونہ	۱۹	۳۷
سمجھ میں آگئی	سمجھ آگئی	۲	=	رکھیں تو	رکھیں	۲	۴۰
نشیب	نسبت	۱۷	=	ہوتی	ہوتی ہوتی	۵	۴۰
و فرار	افراز	۱۸	=	انگوٹھی کے	انگوٹھی	۶	=
بتاؤں	تباؤں	۲	۶۰	ایک شبہ	ایک شبہ	۷	=
منبسط و مضبوط	منبسط	۱۲	۶۰	مل جائیں	ملے جائیں	۸	۴۱
انقسام	انقسام	=	=	وہ متوج	تو وہ متوج	۵	۴۳
امیر غریب	امیر غریب	۱۷	=	آواز اداں	اوس	۱۱	=
خود ہی	خود بخوبی	۶	۶۱	متعلق نہیں	متعلق تھیں	۹	۴۶
صوتیں ہیں	صوتیں ہیں	۱۱	۶۲	ہوا کے	ہو کے	۱۲	=
جسکا	جسکا	۱۱	=	بہی ہوا	ہوا	۱۵	=
جن کسی	جس کسی	۹	۶۳	اکادہ	اکاد	۱۳	۵۰
بہرا	خیر لکھو بھی جا دیکھو	۱۱	۶۳	روئی	ردی	۱۷	۵۱
شعور و لطف ہیں	موافق ہیں	۱۲	=	کیڑے	کیڑے	۷	۵۲
صامتہ	صامتہ	۱۳	=	قوت	قوت	۱۹	=
صموت	صوت	۲	۶۴	ماثلت	ماثلت	۲	۵۴
ہوا جو	ہوا	۱۱	=	مسموع بھی	مسموع	۱۲	=
تفرق و متوج	تفرق متوج	۱۵	=	تاکہ	اور یہ بھی دیکھو تاکہ	۸	۵۷

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
کر سکتا	کراسکتا	۵	۸۱	اپنی کے	اپنی کے	۴	۶۵
ٹھہری	تہڑی	۸	"	اشیائیں	اشیائیں	۱	۶۶
بناسکتے	بتاسکتے	۴	۸۳	آخر	آخری	۵	"
اسیوجہ	اسوجہ	۱۲	"	پہر	ہر	"	"
ان	اس	۱۴	۸۴	وہ تو ہوا	وہ ہوا	۱۹	"
اور ذہن	ذہن	۱۸	"	کہہ ران	ہر آن	۱۵	۶۸
نزدیک حکما	نزدیک حکما	۱	۸۵	ہم بھی	ہم	۷	۶۹
واجحکم	وجحکم	۱۵	۸۶	کچھ	کچھ	۹	"
جس	جس	۵	۸۷	کسی	کس	۷	۷۰
کیا	گیا	۱	۹۳	کہا دسکا	اوسکا	۱۶	"
ستے	ستے	۱۰	"	ذوات	ذوات	۱۰	۷۴
محسوسات	محسوسات	۱۴	۹۵	صورتوں	صوتوں	۱۶	"
جس	جس	۷	۹۶	صورتوں میں	صورت میں	۴	۷۶
اس صدیقین سب	سب	۳	۹۷	نہوگی	نہوگا	۱۵	"
اپنے ہی	اپنے	۱۵	"	اگر انفعال	انفعال	۴	۷۷
جس	جس	۳	۹۸	کیفیت	کیف	۶	"
اقل ۳۹۲ من کا	اقل ۳۹۲ من کا	۷	"	بسمیع	بسمیع	۱۲	۷۸
پہراؤں کے	پہراؤں کے	۱۲	"	ذہن میں	ذہن	۹	۷۹

صحیح	غلط	۲	۳	صحیح	غلط	۲	۳
ہی پر	ہی	۱۶	۱۲۶	ردی	ردی	۱۴	۹۸
کھدینگے	کھدین	۱	۱۲۷	نہوتین	نہوتین	۱۶	۱۰۱
مگر وہ	تو وہ	=	=	اور چلے	اور چلے	۱۶	۱۰۳
مین تار	ہر تار	۱۹	=	قوی جوانی	حیوانی	۵	۱۰۴
موجود	موجو	۱۰	۱۳۰	وغیرہ موقوف	وغیرہ	۷	=
ہو	نہ ہو	۱۰	۱۳۲	سب طے	طے	۱۲	=
الموجودیت	بالموجودیت	۱۱	=	روحانی	جانی	۱۴	=
مقولہ	معتقلہ	۱۶	=	اوسمین بستے	بستے	۲	۱۰۶
اوسکی	اوسکو	۱۲	۱۳۳	مینلاس	مینلاس	۴	۱۰۹
اوسکی	اوسکو	۱۴	=	پورش	پورش	۶	۱۱۲
جوظاہر اناؤد	جوزائد	۱۹	۱۳۳	ذرات	ذرات	۶	۱۱۳
ہو	ہوا	۱۷	۱۳۵	اسطوانین	اسطوانین	۲۲	۱۱۳
نبتی	نبشی	۱	۱۳۷	زوابغ	زوابغ	۵	۱۱۶
جنگامشا	جنگا	۴	=	اصول	وصول	۱۷	=
اوراوسکو	اورکو	۷	=	پورش	پورش	۹	۱۱۷
حسن	حسن	۹	=	اونکو بھی	اونکو بھی	۹	۱۲۵
حساس	جساس	۱۱	=	تحلیلی	تحلیلی	۷	۱۲۶
عرض	غرض	=	=	ہے کہ	ہے	۱۵	=

صحیح	غلط	۱۴۰	۱۴۱	صحیح	غلط	۱۴۰	۱۴۱
ذولون	ذولون	۱۷	۱۳۷	ذولون	ذولون	۱۷	۱۳۷
مفتدی	مفتدی	۱۸	۱۳۸	مفتدی	مفتدی	۱۸	۱۳۸
ذہنی	ذہنی	۱۹	۱۳۹	ذہنی	ذہنی	۱۹	۱۳۹
بھی	بھی	۲۰	۱۴۰	بھی	بھی	۲۰	۱۴۰
اوسکے	خود اوسکے	۲۱	۱۴۱	اوسکے	خود اوسکے	۲۱	۱۴۱
اونکے	اکثر اونکے	۲۲	۱۴۲	اونکے	اکثر اونکے	۲۲	۱۴۲
کلی وجود	کلی وجود	۲۳	۱۴۳	کلی وجود	کلی وجود	۲۳	۱۴۳
پر تو وہ	پر تو وہ	۲۴	۱۴۴	پر تو وہ	پر تو وہ	۲۴	۱۴۴
مین حیث	مین حیث	۲۵	۱۴۵	مین حیث	مین حیث	۲۵	۱۴۵
مین ہی	مین ہی	۲۶	۱۴۶	مین ہی	مین ہی	۲۶	۱۴۶
نظاہر ہے	نظاہر ہے	۲۷	۱۴۷	نظاہر ہے	نظاہر ہے	۲۷	۱۴۷
اسلئے	اسلئے	۲۸	۱۴۸	اسلئے	اسلئے	۲۸	۱۴۸
نہ ہو تو	نہ ہو تو	۲۹	۱۴۹	نہ ہو تو	نہ ہو تو	۲۹	۱۴۹
ہی کر دیا	کر ہی کیا	۳۰	۱۵۰	ہی کر دیا	کر ہی کیا	۳۰	۱۵۰
ادشہوت	ادشہوت	۳۱	۱۵۱	ادشہوت	ادشہوت	۳۱	۱۵۱
کہ کسی	کسی	۳۲	۱۵۲	کہ کسی	کسی	۳۲	۱۵۲
درجہ کا ہو	درجہ کا	۳۳	۱۵۳	درجہ کا ہو	درجہ کا	۳۳	۱۵۳
بعد ہوگا	بعد ہو	۳۴	۱۵۴	بعد ہوگا	بعد ہو	۳۴	۱۵۴

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
اتصاف ہے	اتصاف	۱۳	۱۵۹	سے کے	سے کے	۱	۱۵۱
ہین کہ	ہین	۵	۱۶۱	باقی کے	باقی کے	۱۰	۱۵۲
صورت	اور صورت	۷	۱۶۲	اجزاء	یا اجزاء	۱۲	"
امکان ہوگا	امکان ہوگی	۸	۱۶۳	موجودہ	موجود	۹	۱۵۳
بالتبع ہوں	بالتبع ہو	۱۲	"	متکثر ہے	متکثر ہیں	۱۴	"
ہی میں ہوگا	نہیں ہوگا	۱۴	"	لازم ہی	لازم ہے	۱۶	"
جیسا کہ	جیسا	۹	۱۶۴	طرف	صرف	۱۷	"
جو مبنی	مبنی	۱۰	"	اثر ہے	اثر ہے	۱۷	۱۵۴
تقرر	تقریر	۱۸	"	معنی رابطی	معنی رابطی	۷	۱۵۵
عرضی	عرض	۴	۱۶۶	اسلئے کہ	اسلئے	۹	"
وجود پر	جوہر پر	۶	"	وجود میں	وہو دین	۱۵	"
ادکات ب	اور کات ب	۱۴	۱۶۷	انتزاع	شرع	۱۹	"
خواص	خولص	۱۵	۱۶۸	موجودہ ہوگی	موجود ہوگی	۱۷	۱۵۶
بظاہر	بہ ظاہر	۱۹	"	ہوا کہ	ہوا	۵	۱۵۸
ہو رہا	ہو رہا	۲	۱۶۹	ہو	نہ ہو	۱۲	"
ہوا	ہوا ہے	۱۳	۱۷۱	کسی طرف میں	کسی طرف میں	۱۶	"
سر آمد	برآمد	"	۱۷۲	کینٹرن	کینٹرن	۴	۱۵۹
ہو	ہوا	۲	۱۷۵	وجود و اتصاف	وجود و اتصاف	۸	"

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
اشرف	شرف	۷	۱۸۸	نہیں	نہو نہیں	۷	۱۷۵
موجودات	وجودات	۱۱	"	بھی نہیں	ہی نہیں	۱۵	"
عدم الاولیۃ	عدم اولوتیہ	۱۷	"	ہیں	نہیں	۱	۱۷۶
فضول سے بھی	فضول سے	۲	۱۹۰	بنفہ	بنفہ	۶	۱۷۸
آئیے	آئیے	۱۵	"	ذات موجود	ذات وجود	۱۸	"
اوجب	اوجب	۱۶	"	وجود پر	موجود پر	۱۱	۱۷۹
کہنے میں	کہتے ہیں	۱۹	"	وجود	موجود	۱۲	۱۸۱
باقی	باقی	۲	۱۹۱	موجود کے	موجود کے	۱۳	"
با اشتراک	با اشتراک	۵	"	جسم بیض	سلم بیض	۲	۱۸۲
منشا	منشاء	۱۰	"	حیث ہی میں	حیث میں	۵	"
مفرق	مصرق	۱۴	۱۹۱	فتہی ہے	فتہی نہیں	۱۹	"
مقوم	مفہوم	۲	۱۹۲	وجود جو	وجود جو	"	"
معلول	معلوم	۱۳	۱۹۳	ہاں وہ	ہاں ہو	۵	۱۸۳
معلوم ہوا	معلول ہوا	۱۴	"	من الوجہ	من الوجہ	۱۰	"
ہینا	ہتہنا	۱۹	۱۹۷	من نفس	نفس	۱۱	"
کہا جائے	کیا جائے	۱۴	۱۹۹	عن ذاتہ	عن ذائہ	۱۴	"
جنا	جنبنا	۱۳	۲۰۱	لما بنیۃ عن	لما بنیۃ من	۱۵	"
سبباً	سبہا	۴	۲۰۲	حاصر	حاضر	۹	۱۸۵
				دلیل	رلیل	۱۲	۱۸۶

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
سراب	شراب	۸	۲۲۸	نوعاً	توعا	۶	۲۰۲
خود کو	کون خود	۱۴	"	وجہ	وجود	۱۲	"
دیکھنا	دیکھا	۲	۲۳۰	وجود ہی	وجود بھی	۱	۲۰۳
پڑتا ہے	پہرتا ہے	۷	۲۳۱	(۲)	(۳)	۱۴	"
کہنچنا	کہنچتا	۱۲	"	کہنے میں	کہتے میں	۲	۲۰۴
وہ خبر	وہ چیز	۲	۲۳۲	اونہوں	اوموں	۸	۲۰۵
شبہ	شبیه	۱	۲۳۵	وعدم صدور	عدم صدور	۱۹	"
یہ اچھے	اچھے	۴	"	اور اگر	اگر	۱۶	۲۱۲
خدا کے تعالے	ندائے تعالے	۱۵	"	موجب ہونا	موجب ہوتا	۳	۲۱۳
بارا	بارا	۱۷	"	مقید	مفید	۹	۲۱۳
نہ ہو	نہ ہوا	۲	۲۳۶	بدوام	بدوام	۸	۲۱۶
بہرنے	پہرنے	۱۰	"	نہ ہوں تو	نہ ہوتو	۹	۲۱۷
نہوگا	ہوگا	۱۶	"	یا بشرائط	بالشرائط	۵	۲۱۸
منطقہ	منطعہ بر	۱۸	"	نہو تو	ہو تو	۶	۲۲۱
بہرنے	پہرنے	۱	۲۳۷	ترجیح	ترجیح	۱۰	۲۲۲
جن	حق جن	۲	"	خارج میں	خارج ہیں	۱	۲۲۷
ہے آوے	ہے	۱۴	"	تصویر میں	تصویریں	۶	"
پہٹ	پہٹ	۷	۲۴۰	اور یہ	اور ادیرہ	۹	"

صحیح	غلط	ک	صفحہ	صحیح	غلط	ک	صفحہ
منع	منع	۱۶	۲۵۷	اپنا	پنا	۴	۲۴۱
دیکھئے	دیکھئے	۱۷	=	جب	سے	۸	=
جس قدر	حسن قدر	۱۰	۲۵۸	کمزور	کمزور	۱۱	=
کمال	کہاں	۱۹	۲۵۹	کے سن	کی س	۱	۲۴۲
سمندرون	سمندرو	۱۰	۲۶۰	اسی وجہ	اس وجہ	۴	۲۴۵
بہری	بہرنی	۱۷	۲۶۱	نہو سکتا	نہیں ہو سکتا	۲	۲۴۶
ہونا ہے	ہوتا ہے	۴	۲۶۲	ہے تو	ہے	۹	=
رسالہ	رستالہ	۱۲	=	جائز ہیں	جائز ہے	۸	۲۴۸
حرکت	حرکت	۸	۲۶۳	پانی	پانی نہ	۴	۲۵۰
نو	تو	۳	۲۶۴	ایسا ہی	ایسا بھی	۱۶	=
خوشی	خوشی	۹	=	سوراخوں	سورخوں	۱۶	=
توجہ تھی کہ	توجہ تھی	۱۳	=	عقیدت	عقیدات	۱۴	۲۵۲
کرتے	کرنے	۱۴	=	ہوتا ہے	ہوتا	۱	۲۵۳
لوازم	یوازم	۱۸	=	بوجھا	بوجا	۹	=
جزو	جزو	۱۹	=	ہی	سی ہی	۱	۲۵۴
تا کہ	تا کہ	۱۱	۲۶۵	جو ہتھیلیوں	ہتھیلیوں	۴	۲۵۶
حکمائے	حکما	۱۴	=	پر ہوتا	بہر ہوتا	۵	=
قرب	فرد قرب	۱	۲۶۶	زمین کو	زمین	۵	۲۵۷

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
چار روز	روز	۱	۲۷۶	لئے بھی	لئے	۱۱	۲۷۶
دوری ہے	دوری	۱۵	۲۸۰	اولن	دن	۱۵	۲۷۷
طغیانی	طغیانی	۱۶	۲۸۱	بین الاثبات	مین الاثبات	۱۶	۲۷۷
اپنی	اپنی	۱	۲۸۲	کہ ان	کے ان	۳	۲۷۸
اپنی	اپنی	۴	۲۸۲	دور	کیونکہ دور	۹	۲۷۹
کنچ	کنچ	۹	۲۸۲	جانتے	جانتے	۴	۲۸۰
کہنچتا ہے	کہنچتا ہے	۶	۲۸۳	اور	یور	۱۵	۲۸۱
العباد	العباد	۱۶	۲۸۳	ہین	زیادہ ہین	۱۹	۲۸۱
بتلانے	بتلانے	۱۱	۲۸۵	کرلین	نہ کرلین	۷	۲۸۱
ابھی	معلوم ابھی	۱۷	۲۸۵	آزادین	آزادین	۱	۲۸۲
قابل	قابل	۱۶	۲۸۶	تہانے	تہامٹی	۲	۲۸۲
پینکین	پینکے	۱۷	۲۸۹	بنائی	بتائی	۷	۲۸۲
کش پر کیونکر	کیونکر	۱۷	۲۹۱	ہی	بھی	۳	۲۸۲
لوہے	رہے	۱۹	۲۹۲	لڑکونکی	لڑکونکی	۱۱	۲۸۲
اسی	اوسی	۵	۲۹۳	اور	او	۱۸	۲۸۲
سن	س	۱۲	۲۹۳	نہ کسی	کسی	۱۰	۲۸۳
ربانی	ربانی	۱۹	۲۹۳	خدا کے تعالیٰ	خدا کے تعالیٰ	۱۹	۲۸۳
قسم	جسم	۲	۲۹۶	عالم سے	عالم میں	۱	۲۸۵

صحیح	غلط	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ
بدامتہ	بذاتہ	۳۱۳	گو	گنڈگو	۲۹۷
یہ ملک	ملک	۳۱۴	جسامت کو	جساتنکر	۲۹۸
ہو	ہوتی	۳۱۵	اعتبار	اختیار	۲۹۹
استوا	استوار	۱۲	قابو	قابون	۳۰۰
"	"	۱۴	اجتباس	اجقباس	۳۰۱
اوسے	اوستے	۱۷	اوسکو	تواووسکو	۳۰۲
استوا	استوار	۱۹	محبہ	محب	۳۰۳
"	"	۳۱۶	ہین	مین	۱۷
تقریر پر	تقریر پر	۳۱۹	شمس	سمس	۳۰۴
ڈوبی	ڈوبی	۱۴	چڑھنے	چڑنے	۳۰۶
غرض	فرض	۳۲۰	شکس	زمین کس	۳۰۷
تیرے	مرے	۳۲۱	اور	اوس	۳۰۸
رہنات	رہنات	۳۲۳	منطقہ	منقطہ	۳۱۱
باز	باز	۳۲۴	منطقہ	منقطہ	۶
— — — — —			بعدہ	بعد	۱۹

